Digitized by Google

Ph. u. 571 (11, 12

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Digitized by Google

<36623530980017
S
<36623530980017
Bayer. Staatsbibliothek
Digitized by Google

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität in Tübingen.

Eilfter Band.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1843.

Digitized by Google

PR.U. 571 / 11.12

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Digitized by Google

Inhaltsanzeige des eilften Bandes.

Erstes Heft.

Seite

Ueber den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit von Prof. Dr. Ch. H. Weiße 1

Der Begriff des negativ Absoluten und der negativen Philosophie vom Herausgeber (Schluß) 24

Die philosophische Litteratur der Gegenwart (Siebenter Artikel): die logische Frage zwischen Trendelenburg und Gabler. Der gegenwärtige Zustand der Hegelschen Schule. Kampf des „absoluten Wissens" gegen den Empirismus. Neue Systemansätze. Vom Herausgeber

1) Die logische Frage in Hegels System. Von A. Trendelenburg Leipzig 1843.

2) Die Hegelsche Philosophie u. s. w. von G. A. Gabler. Erstes Heft, Berlin 1843.

3) Beleuchtung der neuen Schelling'schen Lehre u. s. w. von Alexis Schmidt, Berlin 1843.

4) Die Philosophie und die Wirklichkeit von J. C. Glaser, Berlin 1843.

5) Grundzüge des wahren und wirklichen absoluten Idealismus von Constantin Frantz, Berlin 1843.

6) Spekulative Studien von C. Frantz. Erstes Heft: über die Freiheit, Berlin 1843.

7) Die falsche Wurzel des Idealismus u. s. w. von F. Dorguth, Magdeburg 1843 43

Die innere Wahrheit der Religion von Dr. Karl Bayer . . . 129

Digitized by Google

Zweites Heft.

Seite

Der bisherige Zustand der praktischen Philosophie in seinen Umrissen. Ein kritischer Versuch: J. Kant, J. G. Fichte, Hegel, Schleiermacher. Vom Herausgeber 161

Herbart's Ontologie, von Prof. Dr. H. Lotze 203

Ueber den Begriff Gottes, als Princip der Philosophie, mit Rücksicht auf das Hegelsche und Neu-Schellingsche System. Von Dr. J. U. Wirth 235

Die philosophische Litteratur der Gegenwart. Von Prof. Dr H. Ulrici. Achter Artikel 293

1) Chr. A. Brandis, Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. II. Theil 1. Abtheil. Berlin 1844.

2) J. Hillebrand, der Organismus der philosophischen Idee in wissenschaftlicher und geschichtlicher Hinsicht. Dresden u. Leipzig 1843.

3) Chr. J. Braniß, Geschichte der Philosophie seit Kant. Erster Theil. Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittlern Zeit. Breslau 1842.

4) C. Biedermann, die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit, ihre wissenschaftliche Entwicklung und ihre Stellung zu den polititschen und socialen Verhältnissen der Gegenwart. 2 Bände. Leipzig 1842.

5) C. L. Michelet, Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule. Berlin 1843.

6) G. M. Chalybäus, historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel, 3. Ausg. Dresden 1843.

Nachtrag zur Abhandlung über den Begriff der Dreieinigkeit. Von Prof. Dr. Weiße 312

Digitized by Google

Noch ein Wort
über den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit.

Von

Prof. Dr. Ch. H. Weiße.

Der Begriff der göttlichen Dreieinigkeit ist in Bd. VII. Hft. 2 dieser Zeitschrift vom Herausgeber derselben in einem Sinne besprochen worden, gegen welchen Ref. seine Bedenken bereits in seiner neuerlich erschienenen Schrift: das philosophische Problem der Gegenwart (Leipz. 1842) dargelegt hat. Wenn Ref. hier nochmals auf denselben Gegenstand zurückzukommen sich erlaubt, so geschieht es, um einen Gesichtspunkt geltend zu machen, der bisher in diesen Verhandlungen noch nicht zur Sprache gekommen ist, von dessen ausdrücklicher Beachtung und Besprechung er sich aber wo nicht ein Mehreres, so doch jedenfalls dieß versprechen zu dürfen glaubt, daß sie die Frage, ob über diesen wichtigen Begriff eine Vereinigung unter sonst in so vielfacher Beziehung Gleichgesinnten möglich ist, um einen Schritt ihrer Lösung näher bringen wird.

Der Gesichtspunkt, den ich meine, betrifft die Stelle, die in der kirchlichen Dreieinigkeitslehre den Begriff der Person, der Persönlichkeit einnimmt. Ich habe schon früher zu wiederholten Malen auch in dieser Zeitschrift (Bd. I. S. 190 f. Bd. III. S. 359 f.) auf die Bedeutung aufmerksam gemacht, welche darin liegt, daß die Kirchenlehre diesen Begriff überall nur in der Dreizahl, nie in der Einzahl, auf Gott anwendete. Indessen ist das dort Gesagte noch nicht genügend, den eigentlichen Grund dieser paradoxen Wendung zu Tage zu bringen und den Anstoß hinwegzuräumen, den der kirchliche Trinitätsbegriff Vielen auch derer

giebt, die sonst von der Kirchenlehre und der in ihr enthaltenen Philosophie keineswegs geringschätzig denken. Meine spätern Abhandlungen dieses Begriffs (in der eben genannten Schrift, und früher noch in den Theolog. Studien und Kritiken, 1841 Heft 2), die, wie ich glaube, seinen philosophischen Gehalt und Sinn vollständiger an's Licht gezogen haben, berühren dagegen gerade diesen Punkt, die Bedeutung, die in ihm dem Worte Person beigelegt ist, nur vorübergehend, und auf eine Weise, die vielleicht der Meinung Raum zu geben scheinen könnte, als gedächte ich gegenwärtig diesen Ausdruck als einen nur auf zufällige Veranlassung in die Kirchenlehre aufgenommenen preiszugeben. Dem aber ist keineswegs so; ich glaube vielmehr nach wie vor, wenn irgendwo sonst, so gerade hier, in der Wahl dieses sonderbar scheinenden Ausdrucks den philosophischen Instinkt der kirchlichen Dogmatik bewundern zu müssen, jenen Instinkt, der freilich, eben weil er nur Instinkt war, für sich selbst noch nicht in allen Stücken zum deutlichen Bewußtsein dessen, was er eigentlich meinte, hindurchgedrungen ist.

Daß dem kirchlichen Sprachgebrauche, so wie er sich, besonders durch die Einwirkung des Augustinus, in der lateinischen Kirche befestigt hat und in das athanasische Symbolum übergegangen ist, im Allgemeinen die nämliche Vorstellung zum Grunde liegt, die auch wir mit dem Worte Person verbinden, darüber kann wohl kein Zweifel sein. Zwar finden wir, daß in dem frühesten Gebrauch, den die Schriftsteller der Kirche, zum Theil, wie z. B. Tertullian, noch halb furchtsam und zögernd, von diesem Worte und dem gleichbedeutenden griechischen machten, noch vielfach die ältere Bedeutung desselben hindurchscheint, nach welcher es bekanntlich eine Maske, eine Rolle im Schauspiel bedeutet. Die Initiative zur feststehenden, typischen Bezeichnung der Dreiheit in Gott durch dieses Wort scheint zuerst gerade von einem Solchen ergriffen worden zu sein, der eben das, was die Kirche später mit diesem Ausdruck bezeichnen wollte, in Abrede stellte, von Sabellius. Dieser Gebrauch indessen war, nachdem die Lehre des Sabellius von der Kirche als Häresis verwor-

Digitized by Google

sen war, im Munde rechtgläubiger Lehrer nicht mehr möglich, und außerdem war schon von der Jurisprudenz her zu jener Zeit auch im gemeinen Sprachgebrauche die spätere Wortbedeutung hinreichend geläufig und über die ältere überwiegend, daß schon Boethius die ausdrückliche Definition geben konnte: persona est rationalis naturae individua substantia. Wir müssen demnach annehmen, daß die Kirche, wenn sie eine Dreiheit von Personen in Gott lehrte, hiermit wirklich nicht blos eine Dreiheit von Offenbarungsmomenten des in der Welt sich manifestirenden Gottes, auch nicht eine Dreiheit der blos formalen Momente des Selbstbewußtseins, eine solche, wie sie in dem einpersönlichen Selbstbewußtsein des Menschen ganz eben so, wie in dem göttlichen statt finden müßte, sondern wirklich eine Dreiheit individueller Vernunftsubstanzen (Hypostasen) oder, wie ich es anderwärts ausgedrückt, eine Dreiheit von Mittelpunkten der Selbstheit oder Ichheit in Gott hat setzen wollen. Ist aber dem so, so bleibt uns in Bezug auf diese Lehre der Kirche offenbar nur folgende Alternative. Entweder wir müssen die Kirche der Gedankenlosigkeit in der Wahl ihrer symbolischen Ausdrücke bezüchtigen, wir müssen, mit Strauß, ihr vorwerfen, daß sie den Gläubigen ein Bekenntniß vorgelegt hat, welches Niemand beschwören kann, ohne die Gesetze des menschlichen Denkens abzuschwören; oder wir müssen für jene Paradoxie eine wissenschaftliche Rechtfertigung zu finden suchen. Letzteres dürfte uns jedoch nur dann gelingen, wenn wir vor Allem einen Standpunkt eingenommen hätten, der nicht, wie solches von dem streng methodischen Standpunkte der neuern Spekulation allerdings gelten würde, als ein der Kirchenlehre, oder den philosophischen Begründern dieser Lehre, schlechthin fremder zu betrachten wäre.

Sehen wir uns nach einem solchen Standpunkt um, so werden wir wohl keinen der natürlichen Betrachtungsweise, die allenthalben der eigentlichen Spekulation zum Grunde liegt, aber von ihrer eigenthümlichen Methode noch unberührt ist, näher liegenden ausfindig machen, als denjenigen, der uns in der unmittelbaren Vorstellung des Begriffs der Persönlichkeit, so wie wir

Digitized by Google

denselben an uns selbst realisirt erblicken, gegeben ist. Durch das Christenthum in seiner geschichtlichen Unmittelbarkeit war der Satz ausgesprochen, daß Gott ein Geist ist; es war die Forderung ausgesprochen, ihn im Geist und in der Wahrheit anzubeten. Um ihn, diesen Geist, zu erkennen, waren zwar die Gläubigen nicht sowohl auf ihren eigenen Geist, als vielmehr auf den Geist Gottes selbst, der sich ihnen mitgetheilt hatte, hingewiesen worden. Denn wie nur der Geist des Menschen weiß, was in dem Menschen ist, so vermag nur der Geist Gottes die Tiefen der Gottheit zu ergründen. Aber diese Hinweisung eben auf den göttlichen Geist enthielt, in dieser Analogie selbst, die sie aufstellte zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen des Menschen die unverkennbare Aufforderung, die Erkenntniß des göttlichen Wesens sich durch ausdrückliche Vergegenwärtigung sowohl seiner Aehnlichkeit mit dem menschlichen, als seiner Verschiedenheit von ihm zu erleichtern. Da nun zu dem Wesen des Menschen vor allen Dingen die selbstbewußte Vernünftigkeit, die Ichheit oder Persönlichkeit gehört: so war ausdrücklich dieß eine Erwägung, welcher der durch das Christenthum angeregte Geist der Forschung gar nicht ausweichen konnte: ob und in welchem Sinne die selbstbewußte Vernünftigkeit, die Ichheit oder Persönlichkeit, den Attributen beizuzählen sei, unter denen uns der Geist Gottes Gott zu denken lehrt.

Daß diese Frage im Allgemeinen nur mit Ja zu beantworten ist, versteht sich für Jeden, der nicht eben diese Grundlehre des Christenthums, daß Gott ein Geist ist, zu einer leeren Formel machen will. Eben so aber drängen sich Jedem, der nicht bei einer gedankenlosen Vorstellung der göttlichen Persönlichkeit sich beruhigen mag, die Bedenken auf, welche schon so manchen Philosophen sich als eine unübersteigliche Schwierigkeit bei dem Versuche der Anwendung dieses Begriffs auf die Idee der Gottheit entgegengestellt haben. Die Persönlichkeit erscheint im Menschen als ein in enge Schranken Eingeschlossenes, nach allen Seiten Begränztes. Sie erscheint nicht nur thatsächlich so, sondern ihr Begriff selbst erweist sich als nothwendiger Weise an Gränzen gebunden; er selbst, dieser Begriff, fällt zusammen mit dem einer

Gränze, einer Schranke, innerhalb deren sich unser geistiges Leben einherbewegt. Es bedarf in der That nur einer geringen Aufmerksamkeit auf das, was in unserm Selbstbewußtsein den beharrlichen Gegenstand oder Hintergrund dieses Selbstbewußtseins ausmacht, auf die als bleibend in allem Wechsel der Gedanken, Empfindungen und Bestrebungen vorgestellte Wesenheit, die wir unser Ich nennen, um dieß gewahr zu werden. Nur dadurch vermögen wir dieses Ich als Etwas, als ein wirklich Existirendes vorzustellen, daß wir ihm in diesem Vorstellen Anderes, das nicht Ich bin, gegenüberstellen und daß wir es im ausdrücklichen Gegensatze dieses Andern als ein, einerseits durch dieses Andere Bestimmtes, andererseits dieses Andere Bestimmendes denken. Eine Persönlichkeit, die nichts Anderes sich gegenüber hätte, von dem sie Bestimmungen erleiden, und auf das sie wiederum bestimmend gegenwirken könnte, würde eben dadurch außer Stand gesetzt, sich selbst in der Bestimmtheit, die sie von Anderen unterscheidet, zu erfassen, sich ihrer als eines Wollenden, das Etwas will, als eines Wirkenden, das Etwas wirkt, bewußt zu werden. Sie wäre das ewig Eine, das weder in sich, noch außer sich einen Unterschied hat. Denn auch um in sich selbst einen Unterschied zu setzen, müßte sie doch die Möglichkeit eines Unterschiedes überhaupt voraussetzen, ein Unterschied überhaupt aber ist nothwendig auch ein Unterschied von der Ichheit als solcher, und die Ichheit, die solchen Unterschied anerkennt oder ihn sich zum Bewußtsein bringt, hat eben an ihm ihre Schranke oder ihr Nicht-Ich. So die Persönlichkeit des endlichen Geistes, die einzige, die wir aus unmittelbarer Erfahrung kennen. Von Gott dagegen, wiefern er als der Unendliche, der Absolute gedacht werden soll, scheint es unzulässig, selbst eine solche Schranke bestehen zu lassen, durch die auch nur die Möglichkeit, noch nicht die Wirklichkeit, eines Daseins außer ihm gesetzt würde. Denn damit würde ja eben diese Möglichkeit als etwas Ihm Vorausgesetztes, Ihn selbst oder sein eigenes Dasein Bedingendes anerkannt. Er selbst also hörte auf, in unserer Vorstellung der Voraussetzungslose, der Unbedingte zu sein.

Jedermann weiß, wie Erwägungen der hier bezeichneten Art,

um nur von Philosophen der neuern Zeit, und nur von Solchen zu sprechen, die, indem sie auf die Vorstellung eines persönlichen Gottes verzichteten, damit keineswegs auf die Idee der Gottheit überhaupt verzichtet zu haben meinten, unter Andern einen J. G. Fichte, einen Schleiermacher, dazu veranlaßt haben, die Anwendbarkeit des Begriffs der Persönlichkeit auf Gott, wenigstens die strenge, wissenschaftliche, in Abrede zu stellen. Der älteren christlichen Philosophie waren dergleichen Erwägungen um so näher gelegt, je weiter ihre Vorstellung des Unendlichen, des Absoluten, noch von dem Gedanken einer Immanenz der Gränze oder Schranke, welche der neuern Philosophie jetzt so geläufig geworden ist, entfernt war. — Man sollte bei der Würdigung der christlichen Glaubenslehre, so wie diese sich im patristischen und scholastischen Zeitalter allmählig zum Systeme ausgebildet hat, nie vergessen, mit welchen verhältnißmäßig für das Werk, welches ihr aufgetragen war, rohen, ungenügenden Werkzeugen sie an ihre Arbeit gehen mußte. Ein solches Werkzeug nämlich bildete für sie die Philosophie, welche sie aus dem heidnischen Alterthum, als dessen letzte, intellektuelle Frucht, überkommen hatte, die in Eins zusammengeworfene, und darum nur mit abgestumpften Spitzen auftretende Spekulation der platonischen, peripatetischen und stoischen Schule, ein Gemengsel, in welchem eigentlich Nichts mit Klarheit und Entschiedenheit hervortrat, als die eine, Alles verschlingende und aufzehrende Idee, welche man zwar, von der Zeit des Sokrates und Platon her, die Idee des Guten nannte, von der man aber im Grunde Nichts zu sagen wußte, als daß in ihr alle Unterschiede vertilgt, alle Gegensätze (also auch der Gegensatz des Bösen gegen das Gute) nur als nichtseiende enthalten seien, während man ihr selbst streng genommen nicht einmal das Sein, sondern etwas, das mehr sei als das Sein, ein Uebersein (ὑπερεῖναι) zuzuschreiben wagte. Wie hätte durch die Hülfe einer solchen Philosophie der Begriff der Persönlichkeit die scharfe Bestimmtheit gewinnen können, die doch doppelt und dreifach erforderlich war, da wo es galt, mittelst dieses aus der Erfahrung des Endlichen entnommenen Begriffs der Idee des Unendlichen die

wissenschaftliche Gestalt und Form zu geben, die das Christenthum verlangt, welches nun einmal nicht mit einem form- und gestaltlosen Unendlichen sich begnügen kann? Es hat dieser Begriff, so zu sagen, hinter dem Rücken jener Philosophie, welche sonst in jeder formalen Beziehung für die wissenschaftliche Ausbildung der Glaubenslehre die leitenden Principien abgab, in dieselbe eingeführt werden müssen, durch die Macht des natürlichen Verstandes, vermöge dessen sich die Gläubigen sagen mußten, daß Gott nicht Geist sein könne, ohne Person zu sein. Aber wenn die Philosophie das Eindringen dieses Begriffs in die kirchliche Dogmatik, ja selbst in das Glaubensbekenntniß der Gemeinde nicht verhindern konnte: so trat sie dagegen hinterher als die dialektische Macht an ihm hervor, welche zu dem Bekenntniß nöthigte, daß er nicht unmittelbar darauf Anspruch machen könne, als die ontologische Form zu gelten, in welcher das Dasein Gottes gesetzt ist. Die gesammte Trinitätslehre der alten Dogmatik ist, wenigstens so viel den *τρόπος ὑπάρξεως* betrifft, aus diesem Kampfe zwischen dem durch das natürliche Bewußtsein geforderten Begriffe der Persönlichkeit Gottes und dem spekulativen Begriffe des gegen alle Gränze und Schranke, und deßhalb auch gegen alle inwohnende Gestaltung und Formbestimmung sich negativ verhaltenden Absoluten hervorgegangen. Das natürliche Bewußtsein, auf dessen Seite in diesem Kampfe zugleich der Instinkt einer höheren Entwicklung der Spekulation stand, hat gesiegt, insofern es ihm gelungen ist, dem Begriffe der Persönlichkeit seine Bedeutung für den Ausdruck des eigenen Wesens der Gottheit zu sichern. Die damalige Zeitphilosophie aber hat gesiegt, insofern durch sie jenes Bewußtsein genöthigt worden ist, auf die unmittelbare Setzung eines persönlichen Gottes zu verzichten, und, die unpersönliche oder überpersönliche Einheit der absoluten göttlichen Substanz anerkennend, die Persönlichkeit nur als das Moment der Unterscheidung oder der in sich kreisenden Lebendigkeit innerhalb dieser Substanz festzuhalten.

Wir sind jedoch keineswegs gemeint, bei dieser blos phänomenologischen Erklärung des Trinitätsbegriffs stehen zu bleiben. Aus ihr würde sich höchstens dieß ergeben, daß der Trinitätsbe-

griff nur das nothdürftige Surrogat einer höhern metaphysischen Entwicklung des Begriffs der Persönlichkeit Gottes sei; eine Art von juste-milieu zwischen dem gesunden Menschenverstand und der Spekulation einer niedern Stufe, leider vielleicht eine solche, die, wie es bekanntlich dem juste-milieu nicht selten begegnet, gegen beide entgegengesetzte Parteien heftiger anstieße, als diese selbst gegen einander. Auch würde ohne Zweifel ein solches ungefähr das Ergebniß gewesen sein, wenn der Verstand, welcher sich zum Vertreter des Momentes der Persönlichkeit gemacht hatte, in der Weise etwa, wie nur zu oft der naturalistische Verstand des neuern Deismus, sich jeder Belehrung durch spekulative Vernunft unzugänglich erwiesen, und nur einer Nöthigung durch äußere Autoritäten nachgegeben hätte. Allein durchdrungen, wie dieser Verstand, der Verstand der christlichen Glaubenslehre, es war von dem tieferen Geiste der christlichen Religion, der ihm die Bedingungen immer gegenwärtig hielt, unter denen allein der wahre Gott zu begreifen ist, hat er sich dieß keineswegs zu Schulden kommen lassen. Er hat vielmehr zu einer Zeit, da die eigentliche Spekulation noch nicht dazu gediehen war, den Begriff Gottes, ohne dadurch seiner Unendlichkeit und Unbedingtheit Eintrag zu thun, als einen durch inwohnende rationale Bestimmungen in sich begränzten und gestalteten fassen zu können, das Werk der spekulativen Vernunft, mit ihrem Geiste sich durchdringend, vorausgenommen, und dadurch einen Begriff erzeugt, dessen wesentlichen Gehalt, wenn sie auch seine Form noch für eine unzureichende erkennen darf, die weiter herangereifte Spekulation auch ihrerseits, ohne sich selbst zu verläugnen, nicht mehr verläugnen kann.

Die Betrachtung nämlich, von der wir annehmen dürfen, daß sie in der Hauptsache der dogmatischen Dreieinigkeitslehre zum Grunde liegt, ist folgende. Gott, wenn er zufolge der Schriftlehre, die ihn als Geist bezeichnet, als Person, als selbstbewußte vernünftige Individualität oder Ichheit zu fassen ist, kann doch nicht in menschlicher Weise Person sein. Denn in dem Menschen finden wir die Personalität bedingt durch den Gegensatz eines Nicht-Ich; eines Seins, das nicht zu seiner Persönlichkeit

gehört. Oder genauer, wir finden sie bedingt nicht durch einen einfachen, sondern durch einen doppelten Gegensatz, nämlich einerseits durch die von der Wirklichkeit des persönlichen Daseins unterschiedene Möglichkeit sowohl dieses, als auch, mit diesem zugleich, und auf ganz gleiche Weise unendlichen andern Daseins, andrerseits durch die Wirklichkeit einer Außenwelt. Keiner dieser beiden Gegensätze kann wegfallen, ohne daß mit ihm das eigene persönliche Dasein des Menschen aufhört, zu sein, oder das zu sein, was es ist, nämlich eben persönliches. Denn der Begriff der Persönlichkeit schließt ein, daß das Persönliche sich zugleich als ein in seiner Besonderheit und Einzelheit Bestimmtes, und in dieser Bestimmtheit doch wiederum als frei, d. h. als ein Allgemeines wisse. Nun aber ist dem Menschen seine Bestimmtheit wesentlich von Außen, durch den Causalzusammenhang mit der Außenwelt gegeben, die Freiheit aber hängt eben so wesentlich an einer unbegränzten Möglichkeit des So- oder Andersseins, welche, indem sie dem persönlichen Geschöpf als inwohnend und die Allgemeinheit seiner vernünftigen Natur ausmachend gesetzt wird, doch eben so wesentlich als über seine Besonderheit hinausgreifend, und also unabhängig von ihm bestehend zu denken ist. Keines von beiden aber kann von der Gottheit gelten, weder daß es ihr gegenüber eine in ihrer Wirklichkeit selbstständige Außenwelt, noch daß es über dem persönlichen Gotte und der unpersönlichen Außenwelt eine Beide umfassende Möglichkeit des Daseins giebt. Vielmehr ist Gott sich selbst seine Möglichkeit, eben so, wie er sich selbst der Inhalt oder die Bestimmtheit seines Daseins ist, der entsprechende Inhalt, wie für den Menschen derjenige, der ihm nur durch die Außenwelt gegeben werden kann. Was also in dem menschlichen Geiste den Gegensatz zum Ich des Menschen bildet, jenes doppelte Nicht-Ich, die im Denken, in reiner Vernunft begründete Möglichkeit eines Daseins überhaupt und die erfahrungsmäßige Wirklichkeit des Daseins der Außenwelt: dieses Beides kann für Gott nicht als ein Gegensatz zu dem Inhalte Seiner Persönlichkeit, nicht als ein Nicht-Ich vorhanden sein. Beides wird vielmehr, wiefern es dennoch auch für Gott

vorhanden sein soll, — und Beides muß für ihn vorhanden sein, wenn nicht der Begriff der Persönlichkeit in Gott zu einem leeren Worte werden soll, bei welchem sich nichts Vernünftiges denken läßt, — ausdrücklich selbst als Ich, selbst als Person, in Ihm gesetzt sein müssen.

Dieß die Schlußkette, von der ich behaupte, daß sie, bewußt oder unbewußt, zu allen Zeiten der Lehre der christlichen Dogmatik von einem nicht blos schlechthin dreieinigen, sondern dreipersönlichen Gotte zum Grunde gelegen hat. Es giebt sich dieselbe, wie man leicht gewahr wird, nicht für eine im strengeren Wortsinn wissenschaftliche spekulative Deduktion des Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit oder Dreipersönlichkeit. Sie kann dafür sich schon aus dem Grunde nicht geben, weil sie den Begriff der Person, der Persönlichkeit, statt ihn, wie sie dann unstreitig müßte, auf dem Wege ontologischer Dialektik als einen metaphysisch nothwendigen zur Bezeichnung eines Daseins, welches uns für das höchste oder absolute gelten soll, gewonnen zu haben, vielmehr aus dem natürlichen Menschenverstande, aus der Vorstellungswelt des gemeinen Lebens entnimmt und damit als mit einer von vorn herein zugestandenen Voraussetzung gebahrt. Eben deßhalb auch bin ich weit entfernt, für den Begriff der persönlichen Dreieinigkeit in Folge dieser Betrachtung vom philosophischen Standpunkt aus die unbedingte wissenschaftliche Geltung in Anspruch zu nehmen, die nur solchen Begriffen zukommt, welche an einer bestimmten Stelle des Systemes sich durch die streng methodische Dialektik, in der kein Glied fehlen darf, welches von einem Vorangehenden zu einem Nachfolgenden überzuleiten dienen soll, ergeben haben. Denn gesetzt auch, was ich nicht in Abrede stelle, der Begriff der Persönlichkeit überhaupt könne in unserer heutigen Metaphysik bereits als ein dialektisch hinreichend festgestellter gelten, um seine Unentbehrlichkeit für die Denkbarkeit eines Daseins überhaupt hier ohne Weiteres voraussetzen zu dürfen: so würde doch daraus nicht folgen, daß, wenn daran gegangen werden sollte, ihn auf das höchste Seiende, auf die Idee der Gottheit anzuwenden, er der Nothwendigkeit einer weitern dialektischen Umbildung enthoben

sei. Es würde nicht folgen, daß es genüge, ihn nur so geradezu in einer durch äußerliche Betrachtung zu gewinnenden numerischen Bestimmtheit herzunehmen, ihn zu verdoppeln oder zu verdreifachen, um dadurch solche Anwendbarkeit zu ermöglichen. Mit gleichem Rechte könnte man ja dann irgend eine niedere Kategorie der Metaphysik, könnte man vielleicht die erste beste der zunächst für das räumliche, körperliche Dasein ausgeprägten Kategorieen aus dem dialektischen Flusse, in welchem wissenschaftlich die Gesammtheit aller Kategorieen entsteht, herausnehmen und sie, in ähnlicher Weise äußerlich aufgestutzt, auf die Gottheit übertragen. Also, wie gesagt, nicht von einer wissenschaftlichen Geltung des Begriffs der göttlichen Dreipersönlichkeit, nicht von einem streng wissenschaftlichen Beweise für diesen Begriff, ist hier die Rede. Es ist nur die Rede von einem Raisonnement, welches, auf die Grundlage der Lehre des Christenthums, daß Gott ein Geist sei, und der an diese Lehre sich knüpfenden Voraussetzung des natürlichen Menschenverstandes, daß er dann auch Person, d. h. rationalis naturae individua substantia sein müsse, ein zwischen dieser Voraussetzung und der spekulativen Idee des Unendlichen, Absoluten, so zu sagen, getheilter, weil von beiden in gleichem Maaße eingenommener, dogmatischer Verstand sich vorgelegt haben wird. Was für weitere Gründe die spekulative Vernunft finden könne, solches Raisonnement gut zu heißen oder zu verwerfen, — (schwerlich jedoch wird sie es so unbedingt verwerfen können, daß sie nicht wenigstens seine relative Berechtigung und Gültigkeit für den Standpunkt, auf welchem es erfunden ist, anerkennen sollte) — das lassen wir hier noch ganz dahingestellt. Es genügt, daß man uns zugebe: der Verstand, der aus religiösen Gründen den Begriff der Persönlichkeit Gottes — den Begriff sage ich, nicht blos den Namen — um jeden Preis festhalten und doch dabei dem spekulativen Begriffe der Unendlichkeit und Absolutheit des Göttlichen nichts vergeben will, könne nicht anders, als in der Weise schließen, wie wir ihn hier haben schließen lassen. Er kann aber in der That nicht anders schließen, so gewiß nicht anders, so gewiß er den Begriff der Persönlichkeit, der ihm als eine Voraus-

setzung gegeben ist, nur zugleich mit den Bedingungen annehmen kann, unter denen er ihm gegeben ist, und so gewiß er als solche Bedingungen eben die zwei genannten vorfindet. Denn jede dieser Bedingungen würde, wenn sie fehlen sollte, eben damit den Begriff der Persönlichkeit des Bodens berauben, auf welchem allein er für das natürliche Bewußtsein seine Gültigkeit und Bedeutung behaupten kann.

Aber wie? Haben wir uns nicht im Vorstehenden, indem wir das Verhältniß der dogmatischen Begründer des Trinitätsbegriffs zu dem philosophischen Gehalte dieses Begriffs nach zwei Seiten näher zu bestimmen suchten, in eine Schwierigkeit eigenthümlicher Art verwickelt? Wir müssen auf der einen Seite zugeben, daß die Schlußkette, welche wir diesen Begründern unterlegten, sich doch nicht in der bewußten Ausdrücklichkeit, wie wir selbst sie hier darzulegen suchten, bei ihnen vorfindet, sondern, als die Grundlage ihrer sonstigen Raisonnements, und als das entscheidende Motiv für den beharrlichen Gebrauch des Wortes Person für die Hypostasen der göttlichen Dreieinigkeit, bei ihnen vorauszusetzen ist. Auf der andern Seite machten wir gerade in Bezug auf diese Schlußkette bemerklich, daß sie doch nicht mit einer streng philosophischen Deduktion des Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit zu verwechseln ist. Liegt hierin nicht ein Widerspruch, oder vielmehr, haben wir uns damit nicht einer Halbheit schuldig gemacht, die nothwendig zu einem Widerspruche führen muß? Handelte es sich nur darum, eine unbewußte Triebfeder jenes dogmatischen Thuns aufzuzeigen: warum denn nicht lieber gleich auf das letzte Motiv hinweisen, nämlich auf die philosophische Wahrheit selbst, die freilich damals nur unvollkommen zum Bewußtsein und noch unvollkommener zum Ausdruck gelangen konnte? Oder, wenn diese Wahrheit auch so jenem Zeitalter noch zu entfernt lag, wenn sich in den Terminis der Dogmatik nicht reine Bestimmungen der Idee, nur halbphilosophische Verstandesbestimmungen ausdrücken ließen: wird dann nicht der Grund jener Termini eben dadurch in dasjenige gestellt, was dem Zeitalter, das sie erfand, in seinem Bewußtsein gegenwärtig war, und muß er nicht dann auch in dem

mit Bewußtsein von ihm Ausgesprochenen, nicht in etwas dahinter sich Verbergendem, von ihm Verschwiegenem zu suchen sein? — Ich erwiedere hierauf, daß die von mir aufgestellte Schlußkette in der That Nichts enthält, was nicht in dem Bewußtsein des dogmenbildenden Zeitalters vollkommen gegenwärtig gewesen wäre. Daß in Gott allein die Möglichkeit aller Dinge enthalten ist, daß es überhaupt gar keine Möglichkeit des Daseins giebt, die nicht in dem Begriffe der Gottheit vollständig enthalten, oder mit ihm eines und dasselbe wäre: dieß ist ein der alten christlichen Philosophie und Dogmatik so geläufiger, ich möchte sagen, für sie so trivialer Satz, daß es überflüssig wäre, ihn durch Anführung einzelner Stellen belegen zu wollen. Noch mehr gilt dieß von dem Satze, daß Gott auch kein wirkliches Dasein außer sich hat, auf welches er oder welches auf ihn einwirken könnte. Es könnte also höchstens dieß in Frage gestellt werden, ob nicht das Dritte, die ausdrückliche Bedingtheit des Begriffs der Persönlichkeit durch den Gegensatz dieses doppelten Nicht-Ich, dem Bewußtsein jener Zeit fremd gewesen sei. Aber gegen diesen Zweifel genügt es, an die oben angeführte Definition des Begriffs der Person zu erinnern. Denn offenbar unterscheidet dieselbe die individua substantia der Person von den Bedingungen und Voraussetzungen, die sie in dem Begriffe der rationalis natura zusammenfaßt, und sie spricht also das deutliche Bewußtsein aus, daß, wenn eine Person existiren soll, zuvor der Begriff der rationalis natura gegeben sein muß. Damit ist allerdings zunächst nur das Vorhandensein einer über die Wirklichkeit der einzelnen Person hinausreichenden Möglichkeit ihres Daseins ausgesprochen. Aber daß in diesem Ausspruch für das philosophische Bewußtsein, das ihn aussprach, zugleich die Aussage einer mit dieser Möglichkeit unmittelbar verbundenen Wirklichkeit lag, wird Jeder zugeben, der sich des aristotelischen Satzes erinnert, daß, wenn im Einzelnen allerdings die Dynamis der Entelechie, im Ganzen und Großen dagegen umgekehrt die πρώτη ἐντελεχεία allem und jedem δυνάμει ὄν vorangeht. — Ich glaube daher nicht zu viel zu behaupten, wenn ich alles Ernstes dabei beharre, daß die Elemente, aus denen sich das obige Raisonnement

zusammensetzt, dem Bewußtsein des dogmenbildenden Zeitalters nichts weniger als fremd, daß sie ihm vielmehr vollkommen geläufig waren. Was namentlich den Begriff der Person anlangt, so läßt sich sogar behaupten, daß das Bewußtsein der doppelten Schranke, ohne welche dieser Begriff nicht gedacht zu werden vermag, jenem Zeitalter sogar geläufiger noch war, als dem unsrigen. Die moderne Gewohnheit, diesen Begriff auch als Einheit auf Gott zu übertragen, schreibt sich erst aus der Gedankenlosigkeit des neuern, naturalistischen Deismus her. Die neuere Zeit hat sich erst durch ihre spekulative Philosophie von der Unzulässigkeit solcher Uebertragung belehren lassen müssen, während wir in dem kirchlichen Alterthum nirgends, auch bei den hartnäckigsten Monarchianern nicht, nur die leiseste Spur eines Versuches finden, Gott schlechthin als Eine Person zu bezeichnen. Weit näher lag es dem ältesten christlichen Glauben, wenigstens dem von den Einflüssen der damaligen Zeitphilosophie berührten, — und nur als das Werk dieses Glaubens ist die kirchliche Dogmatik zu betrachten, — Gott als einen Geist vorzustellen, der nicht Person, nicht auf sich selbst sich beziehende Ichheit im menschlichen Sinne ist. Die Einsicht, daß, wo Geist ist, da nothwendig auch Ichheit und Persönlichkeit sein muß, hat sich eben erst im Verlaufe der Ausbildung jener Dogmatik erzeugt oder zum Bewußtsein gebracht.

Es bleibt freilich nach diesem Allem noch immer der Einwand, daß die alte Dogmatik nicht ausdrücklich diese in ihr vorhandenen Momente eines eben für ihren Standpunkt, und zunächst nur für ihn, gültigen Beweises der dreifachen Persönlichkeit in Gott zu einem solchen Beweise zusammengestellt hat. Was könnte sie, so werden noch immer die Gegner fragen, was könnte sie wohl bewogen haben, von dieser Einsicht, in deren Besitze sie war, keinen Gebrauch zu machen? Weßhalb sollte sie es einer spätern Zeit, einer solchen, die vielleicht gar schon über das Bedürfniß eines solchen Beweises hinaus ist, überlassen haben, jene Momente wieder hervorzusuchen, und aus ihnen den Beweis zusammenzustellen? Die richtige Antwort auf diese Frage ergiebt sich aus einem Blicke auf die Entstehungsgeschichte der Trinitätslehre in der christlichen

Dogmatik. Man erinnere sich, daß die Dreiheit in Gott von der heiligen Schrift und der in ihr enthaltenen göttlichen Offenbarung her, längst bekannt war, ehe man daran gedacht hatte, sie als eine Dreiheit von Personen zu fassen. So entschieden es in Abrede gestellt werden muß, was man oft behaupten hört, daß die Schrift von keinen begrifflichen Unterschieden in dem Wesen Gottes, sondern nur von unterschiedenen Momenten der göttlichen Offenbarung etwas wisse: so unläugbar ist, daß die Schrift die göttliche Dreiheit nicht in dieser ausdrücklichen Form begrifflicher Unterscheidung, sondern dadurch der Welt zum Bewußtsein gebracht hat, daß sie, die Wesenheit des Vaters als das an und für sich Gewisse, als den nothwendigen Grund von Allem voraussetzend, die Wesenheiten des Sohnes und des Geistes in concreter thatsächlicher Offenbarung dem unmittelbaren Anschauen vorführte. Die Fassung der Dreieinigkeit nach dem τρόπος ἀποκαλύψεως ist sonach in der Ausbildung der Kirchenlehre ohne Zweifel älter als jene nach dem τρόπος ὑπάρξεως. Man glaubte an eine Dreiheit der göttlichen Wesenheiten, weil man die Wesenheit des Sohnes in der Gestalt eines wirklichen Menschen von Angesicht zu Angesicht geschaut, die Wesenheit des Geistes in den lebendigen Wirkungen, die er in den Seelen der Gläubigen übte, empfunden hatte, nicht, weil man in rein begrifflicher Erkenntniß gefunden hatte, daß Gott, um Gott zu sein, nothwendig eine Dreiheit von Hypostasen oder Personen sein müsse. In Folge dieses, aus dem lebendigen Quell der Offenbarung geschöpften Glaubens bedurfte es, als man endlich dazu schritt, eine begriffsmäßige Bestimmung für die Daseinsform, unter welcher die Hypostasen in dem eigenen Wesen Gottes, nicht blos in seiner Offenbarung ad extra gesetzt sind, aufzufinden, längst nicht mehr eines Beweises für das wirkliche Vorhandensein dieser Dreiheit. Die Dreiheit als solche war bereits das allgemein Zugestandene, als der Begriff der Persönlichkeit anfing, in der dogmatischen Entwicklung eine Rolle zu spielen. Wie hätte es bei dieser Sachlage einem Kirchenlehrer einfallen können, auf diesen Begriff, den annoch problematischen, in der orthodoxen Lehre erst einzubürgernden, einen Beweis für

die Nothwendigkeit der Dreiheit in Gott begründen zu wollen? Nicht, um die Persönlichkeit Gottes vor der philosophischen Vernunft zu retten, war man auf die Dreieinigkeit gekommen, sondern umgekehrt, nachdem unter dem eigenen Einflusse des Christenthums, durch welches die Formbestimmungen des geistigen Daseins so sehr in den Vordergrund des Weltbewußtseins gerückt worden waren, die Vorstellung der Persönlichkeit für dieses Bewußtseins eine so entschiedene Wichtigkeit erhalten hatte, suchte man für diese Vorstellung einen Platz in dem schon festgestellten Begriffe des dreieinigen Gottes. Daß man diesen Platz nicht in dem Begriffe der Einen göttlichen Substanz, sondern in dem der dreifachen Hypostasen fand, dieß darf unter diesen Umständen uns für einen eben so unzweideutigen Beweis gelten, daß das oben dargelegte Bewußtsein über die concreten Bedingungen des Begriffs der Persönlichkeit in der That dieser Lehrentwickelung zum Grunde lag, als wenn der Ausdruck, den wir diesem Bewußtsein gegeben haben, sich in der entsprechenden wörtlichen Fassung schon dort vorfände.

Eine Forderung ist indeß noch übrig, die nicht unerfüllt bleiben darf, wenn unser Recht zur obigen Argumentation nicht zuletzt dennoch als ein usurpirtes erscheinen soll. Wir haben so eben auf die Thatsache hingewiesen, daß die Dreiheit der göttlichen Wesensbestimmungen längst vorher von der Kirche anerkannt, längst vorher dieser Grundstein zum Gebäude ihrer Glaubenslehre gelegt worden war, ehe daran gedacht worden ist, diese Drei, den Vater, den Sohn und den Geist, als Personen zu bezeichnen. In der Anerkennung dieser Thatsache ist unläugbar das Zugeständniß schon enthalten, daß auch der Begriff jeder einzelnen dieser drei Hypostasen in der Hauptsache schon festgestellt war. An jede derselben mußte sich bereits, schon in Folge der lebendigen concreten Bedeutung, die sie als reale Momente des wirklichen Offenbarungsprocesses haben, eine Vorstellung knüpfen, an welcher im Wesentlichen durch das gemeinschaftlich ihnen ertheilte Prädikat der Persönlichkeit nichts geändert werden konnte. Wie nun werden wir das Zusammentreffen dieser Vorstellungen, dieser Begriffe, mit denjenigen

Bestimmungen zu erklären haben, welche durch die obige Argumentation für die persönlichen Einheiten gefordert sind, worin die Eine göttliche Substanz auseinander treten soll? Denn aus der Argumentation selbst ergab sich keineswegs nur eine gleichgültige Dreizahl von Personen überhaupt. Es war ausdrücklich in ihr enthalten, daß durch das eine der Momente, welche dort als Persönlichkeiten bezeichnet wurden, jene allgemeine Möglichkeit des Seins überhaupt ausgedrückt werde, durch welche, wie alles reale Dasein überhaupt, so auch das persönliche Dasein bedingt ist, durch das andere aber die concrete Wirklichkeit der Außenwelt, welche jeder endlichen, creatürlichen Persönlichkeit als ihr reales Nicht-Ich gegenübersteht. Hierin liegt, wir dürfen es uns nicht verhehlen, eine Schwierigkeit, die unsere Erklärung mit dem Geschichtlichen, dem wir sie doch angepaßt zu haben glauben durften, wieder zu entzweien droht. Denn freilich, wenn es dabei bleiben sollte, daß die concrete, anschauliche Bestimmtheit der göttlichen Offenbarungsmomente, aus denen die Kirchenlehre die Trinität der Hypostasen gebildet hat, ganz und gar nichts gemein hat mit der begrifflichen Bestimmtheit dieser Hypostasen, wiefern dieselben, zufolge der obigen Betrachtung, als eben so viele subjektive Mittelpunkte des *persönlichen* Daseins der Gottheit gefaßt werden sollen: so würde damit die Berechtigung wegfallen, der kirchlichen Dogmatik in Bezug auf den Gebrauch, den sie von dem Begriffe, oder, wie wir dann wohl richtiger sagen müßten, vielmehr nur von dem *Worte* der Persönlichkeit gemacht hat, diese Betrachtung unterzulegen.

Hier nun ist es, wo ich, zum Behufe der Nachweisung eines wirklichen, historischen Zusammenhanges zwischen dem scheinbar Unzusammenhängenden, das Ergebniß meiner frühern Untersuchungen über den Trinitätsbegriff zu Hülfe nehmen darf. Ich darf es um so mehr, als auch geschichtlich kein Zweifel darüber obwaltet, daß, zwar nicht die erste, aber doch die für den symbolischen Sprachgebrauch der lateinischen Kirche entscheidende Anwendung des Wortes Person von demselben Kirchenlehrer herrührt, welcher zugleich der Urheber jener philosophischen Begründung des

Trinitätsbegriffs ist, die wir gutes Recht haben, als die von der Kirche selbst angenommene und gutgeheißene anzusehen, auf Augustinus. Es ist bekannt, wie in dieser Begründung die drei göttlichen Hypostasen in der Hauptsache auf die drei Grundbestimmungen des Geistes: memoria, intelligentia und voluntas zurückgeführt werden, — zurückgeführt, sage ich; denn daß es sich, troß des entgegengesetzten Scheines, wenn man sich an den bloßen Buchstaben jener Darstellungen halten wollte, in der That von etwas mehr, als einer bloßen Analogie, einem blos äußerlichen Parallelismus handelt, auch dieß glaube ich bewiesen zu haben. Ferner ist von dieser Begründung gezeigt worden, daß sie, auf der Grundlage der, auch durch sie unangetastet gebliebenen, ja auf das Ausdrücklichste bekräftigten und näher motivirten Anschauung des biblischen τρόπος ἀποκαλύψεως, für den τρόπος ὑπάρξεως des Trinitätsbegriffs eine Bestimmung gefunden hat, welche in Wahrheit der Forderung genügt, die in der obigen Argumentation hinsichtlich der metaphysischen Bedeutung der drei persönlichen Hypostasen enthalten war. Den Inhalt dessen nämlich, was Augustinus memoria nennt, — den ursprünglichen versteht sich, die Natur dieser geistigen Wesenheit ausmachenden, nicht den erst durch die intelligentia und die voluntas erzeugten und solchergestalt a posteriori auch in die memoria gesetzten Inhalt, — bildet nach den eigenen, nachweisbaren Bestimmungen dieses Kirchenlehrers dasselbe, was wir nach der Terminologie unserer neuern Philosophie den Inhalt des reinen Selbstbewußtseins, oder auch den reinen Vernunftinhalt nennen. Dieß aber ist eben nichts Anderes, als die aller Wirklichkeit vorangehende Möglichkeit des Daseins, oder mit andern Worten, das absolute Prius, welches auch die moderne Philosophie schon zu verschiedenen Malen mit dem Namen des reinen, oder auch des absoluten Ich bezeichnet hat, während sie doch nicht in Abrede stellen kann, daß zu dem endlichen Geiste des Menschen dieser Inhalt vielmehr die Bedeutung eines schlechthin Vorausgesetzten, also eines Nicht-Ich hat. Dem entsprechend wird durch intelligentia die schöpferische Intelligenz bezeichnet, die auf der Grundlage des reinen

Vernunftbewußtseins und des darin enthaltenen absoluten Denkgesetzes, dem Dritten, der voluntas, ihren Stoff, ihr Material erzeugt, woran sie sich zu bethätigen hat, auf entsprechende Weise, wie der menschliche Wille an demjenigen, was gemeinhin sein Nicht-Ich genannt wird, nämlich an der realen Außenwelt, sich bethätigen muß. Die Persönlichkeit der göttlichen intelligentia, oder das *Verbum*, der Logos, ist demnach ganz eben so, wie die Persönlichkeit der memoria oder der ewige Vater noch im ausdrücklichen Unterschiede von dem, was in dem endlichen Geiste das Moment der Personalität ausmacht, nämlich von dem Willen, als Persönlichkeit gesetzt. Sie ist, gleich jener, die Hypostase einer geistigen Wesenheit, deren Begriff dort (im Geiste des Menschen) in der Beziehung auf ein Nicht-Ich aufgeht, das aber in der Gottheit eben nicht als Nicht-Ich gesetzt sein kann; und somit die Hypostase eines solchen Nicht-Ich selbst zu einem Ich. Sie ist es aber wesentlich erst dadurch (was auf ganz gleiche Weise auch von der memoria gilt), daß Beiden gegenüber das dritte Moment, der göttliche Geist als Wille, voluntas, bestimmt ist. Denn erst dadurch wird überhaupt das Moment der Persönlichkeit nach seiner begriffsmäßigen Wahrheit in diesen Zusammenhang der göttlichen Wesensbestimmungen eingeführt, so daß es nun auch rückwärts auf die Voraussetzungen derjenigen Hypostase, in welcher dieses Moment seinen eigentlichen Sitz hat, bezogen werden kann. — Es ist aus diesem Grunde sehr zu beachten, daß erst durch Augustinus die dritte Hypostase, der göttliche Geist, als voluntas bezeichnet worden ist, während für die beiden ersten sich der augustinischen in der Hauptsache entsprechende Bezeichnungen (für die erste *νοῦς*, für die zweite *λόγος*) schon bei ältern griechischen Kirchenlehrern vorfinden. Mit dieser Bezeichnung der dritten Hypostase, als des Willens, des Willens der göttlichen Liebe, welcher die zwei ersten ausdrücklich in Eins setzt, indem er sie als unterschiedene voraussetzt, war allererst die Idee der göttlichen Wesensdreiheit so weit festgestellt und in sich abgeschlossen, daß nun auch der Begriff der Persönlichkeit nicht blos in der schwankenden, uneigentlichen Weise, wie hin und wieder

auch früher, sondern in strengerer Bestimmtheit, wenn auch vielleicht noch nicht ganz in der Bestimmtheit, welche die vorgeschrittene philosophische Wissenschaftlichkeit unserer Zeit verlangen muß, auf sie angewandt werden konnte.

Durch diese Thatsachen der Entwickelungsgeschichte des Trinitätsbegriffs wird es meines Erachtens außer Zweifel gestellt, daß die metaphysische Unterlage, welche wir im Obigen diesem Begriffe zu geben suchten, auch was die historische Gestalt desselben betrifft, keineswegs eine blos eingebildete ist. Für diejenigen freilich, welche von der Ansicht ausgehen, daß allenthalben im Christenthum, schon von der alttestamentlichen Grundlage her und dem entsprechend auch in der eigenen Lehre Christi, der Begriff des persönlichen Gottes als das schlechthin Erste, als die absolute Voraussetzung zu betrachten ist, wird es immer etwas Paradoxes behalten, wenn sich aus dieser Betrachtung ergiebt, daß das philosophische Bewußtsein von der Bedeutung des Begriffs der Persönlichkeit der Glaubenslehre zuerst an demjenigen Offenbarungsmomente aufgegangen ist, in welchem man gemeinhin von allen am wenigsten die Persönlichkeit zu suchen pflegt, an dem Momente des heil. Geistes. Ja es kann nicht ausbleiben, insbesondere nach den Erfahrungen, die man an gewissen neuern Systemen gemacht zu haben glaubte, daß manche sich für orthodox haltende, obgleich nichts weniger, als kirchlich rechtgläubige Zionswächter, eben diese Fassung, die in den heil. Geist als den göttlichen Willen das eigentliche Moment der Persönlichkeit Gottes setzt, als eine von Haus aus pantheistische oder nothwendig zum Pantheismus führende, auf das Heftigste verunglimpfen werden. Nicht diesen Letzteren, denn mit ihnen lassen wir uns überhaupt auf keinen Streit ein, wohl aber den Ersteren geben wir zu bedenken, wie wenig es mit der von uns eröffneten Einsicht in den dogmatischen Entwicklungsgang unverträglich ist, anzuerkennen, was freilich kein Unbefangener in Abrede stellen kann, daß in der religiösen Anschauung die Vorstellung des Moments der Persönlichkeit längst zuvor mit der Vorstellung des lebendigen Schöpfergottes sich verknüpfte, ehe die dogmatische Formel gefun-

den war, welche die Vorstellung auch für das philosophische Erkennen, soweit damals dessen Ansprüche sich erstreckten, gerechtfertigt hat. Es wird nicht im Entferntesten bestritten, daß für die Vorstellung, für die religiöse Anschauung, bereits der alttestamentliche Jehovah ein persönlicher Gott war, und eben so wenig, daß sich Christus für den Gott, von dem Er Seine Sendung ableitet, nimmer hätte des Ausdrucks „himmlischer Vater" bedienen können, wenn er diesen Gott nicht als einen persönlichen hätte vorgestellt wissen wollen. Aber etwas Anderes ist die, von der religiösen Gesinnung unzertrennliche Vorstellung, etwas Anderes die philosophische, zum Behuf der wissenschaftlichen Glaubenslehre unternommene Rechtfertigung, oder der Begriff dieser Vorstellung. Daß vor dem philosophischen Denken die Persönlichkeit des Jehovah noch ungerechtfertigt war, dieses Bewußtsein sehen wir unter den Hebräern seit ihrer ersten Bekanntschaft mit alexandrinischer Philosophie, ja schon vor derselben, in jener Welt- und Lebensweisheit, die in den salomonischen Sprüchen niedergelegt ist, aufdämmern. Das bereits dort ersichtliche Streben, die Idee der göttlichen „Weisheit" zu einer persönlichen Gestalt, wie später die des „Logos" zu hypostasiren, würde ohne solches Bewußtsein nicht haben aufkommen können. Entsprechendes gilt, wie wenigstens diejenigen nicht bestreiten werden, die mit uns dahin einverstanden sind, daß unter den neutestamentlichen Begriffen des göttlichen Sohnes und des Geistes nicht blos Offenbarungsformen des Einen Gottes zu verstehen sind, von den ebengenannten Begriffen. Nie hätte es im Christenthum zu der Lehre von der Gottheit des Sohnes und des Geistes kommen können, wäre die Vorstellung von der Persönlichkeit des Vaters schon damals ähnlich, wie im modernen deistischen Rationalismus, eine feste, vom philosophischen Denken, dessen energische Keime wenigstens doch bereits das Urchristenthum in sich schloß, unberührt gebliebene Voraussetzung gewesen. Das philosophische Denken hat eben in dem Akte der Herausarbeitung jener Lehren dem Bedürfnisse genügen wollen, sich den Begriff der göttlichen Persönlichkeit selbstthätig erst zu bilden,

statt ihn als eine schon feststehende Voraussetzung sich gefallen zu lassen, und ohne Weiteres hinzunehmen.

Daß wir übrigens, auch wenn wir für die in der hier dargelegten Weise aufgefaßte Wesenstrinität die Identität mit der biblischen Offenbarungstrinität nicht aufzugeben gesonnen sind, damit noch keinen Pantheismus lehren: auch dieß ist anderwärts so ausführlich dargethan worden, daß wir hier nur mit ein paar Worten darauf zurückzukommen brauchen. Die Persönlichkeit des Vaters macht keine Schwierigkeit; von ihr wird man leicht zugeben, daß sie in beiden Gestaltungen des Trinitätsbegriffs unmittelbar eine und dieselbe ist. Was aber die Persönlichkeiten des Sohnes und des Geistes betrifft, so gilt es, einzusehen, wie in anderer Weise die schöpferische Intelligenz, in anderer der Wille Gottes in der creatürlichen Welt sich offenbaren muß, obgleich auch wieder in jedem wahrhaften Offenbarungsakte nicht auf exclusive Weise nur eines oder das andere, sondern beide, oder vielmehr alle drei Momente des göttlichen Wesens als mitwirkend und gegenwärtig zu denken sind. Die schöpferische Intelligenz offenbart sich in dem Gestalten der Welt, die von ihr gedacht und durch Denken hervorgerufen sind. Sie offenbart sich in der ganzen Fülle und Mannichfaltigkeit dieser Gestalten als die ewig Eine und zugleich unendlich reiche; vorzugsweise jedoch oder im engern Sinne nur in solchen Gestalten, in denen, als selbst persönlichen, das eigene Wesen der Intelligenz, auf der Grundlage eines vernünftigen Selbstbewußtseins, regsam und thätig ist. Ist unter diesen Gestalten eine, die nicht nur diese allgemeine Form der Geistigkeit, der Persönlichkeit überhaupt, mit der Gottheit theilt, sondern deren persönliche Qualität, deren Charakterbestimmtheit zugleich, in Folge theils ihrer vollkommenen sittlichen Reinheit, ihrer Sündlosigkeit, theils allerdings auch einer besondern, vor allen andern Persönlichkeiten der nämlichen Schöpfungssphäre sie auszeichnenden Begabung, als der reine Ausdruck des eigenen schöpferischen Thuns, der eigenen Qualität oder Charakterbestimmung Gottes gelten kann: so werden wir in dieser geschichtlichen Gestalt ganz eigentlich das Ebenbild der Gottheit,

und, wiefern das Material, in welchem sie diese Ebenbildlichkeit ausdrückt, kein anderes, als die schöpferische Intelligenz der Gottheit ist, ganz eigentlich diese in einer einzelnen, menschlichen Gestalt zur vollständigen Offenbarung kommende schöpferische Intelligenz selbst, den Mensch gewordenen Logos, erblicken. Der göttliche Wille dagegen, obgleich auch dieser gottmenschlichen Gestalt, und zwar in vollkommenerem Grade, als irgend einer andern einzelnen, inwohnend, kann doch in ihr nicht auf gleiche Weise, wie die Intelligenz, zur Offenbarung kommen. Denn dieß eben ist der Unterschied des Willens von der Intelligenz, daß er sich nicht in der Produktion von Gestalten äußert, daß sein unmittelbares Wirken ein innerliches ist, und nur mittelbar an den von der Intelligenz producirten Gestalten, als ein dieselben ordnendes und begränzendes Princip, zur Erscheinung kommt. Der göttliche Wille kann deßhalb nicht, gleich der Intelligenz, von den Menschen als eine Gestalt, die in ihre Mitte hereingetreten ist, angeschaut, er kann nur erfahren werden. Erfahren aber wird er in dem eigenen Innern des Menschengeistes, wiefern dieser sich mit dem Geiste Gottes durchdrungen hat und mit demselben Eins geworden ist. Die einzig mögliche Offenbarung des göttlichen Willens, als solchen, besteht daher in demjenigen, was die Schrift die Mittheilung des heiligen Geistes nennt; das heißt in der durch die Anschauung des göttlichen Logos in seiner menschlichen Gestalt bedingten Aufnahme des göttlichen Willens in den menschlichen, oder in der Einigung des menschlichen mit dem göttlichen.

Wenn gefragt wird, worauf der dogmatische Ausdruck Person zunächst zu beziehen sei, ob auf die ökonomische oder auf die Wesenstrinität, ob auf die nach dem τρόπος ἀποκαλύψεως oder nach dem τρόπος ὑπάρξεως betrachteten göttlichen Hypostasen: so kann die Antwort nach dem Obigen nicht zweifelhaft sein. Nichts könnte offenbar dem wahren Sinne der alten Glaubenslehre mehr widerstreiten, als wenn man behaupten wollte, daß der Vater zwar von Ewigkeit her Person sei, der Sohn aber erst in dem Menschen Jesus von Nazareth es geworden sei, und der heilige Geist

nur in den Gemüthern der Gläubigen zur Person werde. Demungeachtet möchte nicht zu verkennen sein, daß zum wirklichen Aufkommen jenes dogmatischen Sprachgebrauchs der Hinblick insbesondere auf die selbstständige persönliche Gestalt des Menschensohnes, welche der Glaube für eine und dieselbe mit dem menschgewordenen Gottessohne erkennt, das Seinige beigetragen hat. Kaum würde sonst die subtile Metaphysik, welche die Hypostasen des göttlichen Wesens bereits im τρόπος ὑπάρξεως als Personen bezeichnet hat, in der populären Anschauungsweise einen hinlänglich bequemen Anknüpfungspunkt haben finden können. Ja, die metaphysische Dogmatik würde vielleicht vor ihrer eigenen Subtilität erschrocken sein, wenn sie nicht für jenen kühnen Ausdruck noch immer zugleich die alterthümliche Bedeutung der Worte πρόσωπον, persona, nach welcher dieselben eine so bequeme Anwendung auf die Momente der Offenbarungstrinität leiden, zur Aushülfe bereit gehabt hätte. Diese Zaghaftigkeit indeß, die nothwendige Folge der Unvollkommenheit des philosophischen Standpunkts jener Zeit, darf uns nicht abhalten, dem eigentlichen Sinne der alten Dogmatik beim Gebrauch dieses Ausdrucks auf den Grund zu gehen. Allerdings, sobald man diesen Grund erforscht hat, wird der Ausdruck selbst gewissermaßen überflüssig. Es ist dann die Einsicht schon in vollkommnerer Gestalt vorhanden, für welche jener Ausdruck so lange als Stellvertreter dienen mußte, so lange die wissenschaftlichen Mittel fehlten, durch die allein der reinere und genügendere Ausdruck für sie gefunden werden konnte. Eine aus den philosophischen Rüstkammern unserer Zeit hinlänglich ausgestattete Glaubenslehre mag immerhin Bedenken tragen, sich auch ihrerseits noch des Wortes Personen für die Momente der göttlichen Wesenstrinität zu bedienen; sie wird desselben um so leichter entrathen können, je besser sie die Motive, welche die ältere Dogmatik zum Gebrauch dieses paradoxen Ausdrucks bestimmt haben, versteht und in ihrer unstreitigen Berechtigung zu würdigen weiß.

Der Begriff des negativ Absoluten und der negativen Philosophie.

An

Herrn Dr. theol. Ch. H. Weiße

vom Herausgeber.

(Schluß.)

Sie Selbst nun, da Ihnen der Begriff eines Seienden, Realen in jenen „Formen des Seins" fremd bleibt, haben keinen geringen Kampf zu bestehen, um in Ihrer Metaphysik den Begriff der (leeren) Ausdehnung aus dem der Zahl und zwar der specifischen Dreiheit abzuleiten (S. 317), ebenso den Begriff der leeren Zeit aus dem der Bewegung (S. 486. 497). Eine Kritik dieser Partieen Ihrer Metaphysik wäre indeß, wie hier nicht am Orte, so überhaupt veraltet: Sie haben Selber Ihre metaphysischen Deduktionen von Raum und Zeit so gut wie zurückgenommen (Problem d. Gegenwart S. 183. 84.), und verweisen hierüber für jetzt nur auf die Zukunft. Aber was diese Ihnen auch darüber bereite — Sie mögen mich mit dieser Prophezeiung nur immerhin bei'm Worte halten! — sicherlich wird Ihnen auch künftig eine wirkliche Deduktion nur dann gelingen, wenn Sie „das nicht seiende Sein" von Raum und Zeit aus dem seienden Sein, dem Begriffe eines Realen überhaupt, herleiten, wie auch in Ihrer ältern Metaphysik diese Voraussetzung eines „Seienden" als eine ebenso stillschweigend gemachte, wie ausdrücklich doch verläugnete (z. B. S. 337.), überall hindurchblickt, was schon früher in Bezug auf Ihr Werk im Ganzen Ihnen von mir nachgewiesen worden ist *). Jene Behauptung

*) Zeitschrift II. Bd. S. 262. ff.

aber wage ich mit derselben Zuversicht und aus demselben Grunde geltend zu machen, mit welchem Sie Ihre Gewißheit aussprechen, an Raum und Zeit schlechthin nothwendige, durchaus unabstrahirbare Grundbestimmungen alles Realen zu besitzen: jener Grund liegt auch mir „im Bewußtsein von der apodiktischen Nothwendigkeit, dem absoluten Nichtnichtseinkönnen des Raumes und der Zeit, während alles in Raum und Zeit Vorhandene ohne Verletzung jener Denkmöglichkeit auch als nicht seiend gedacht werden kann" (Probl. d. Gegenw. S. 184.).

In diese Worte finde ich Alles zusammengedrängt, worin über diesen Punkt unser Einverständniß, wie unsere durchgreifende Differenz besteht: ich unterschreibe ihren Inhalt ausdrücklich; nur bleibe ich nicht, gleich Ihnen, bei der Nackt- und Bloßheit jenes Raum- und Zeitseins stehen, sondern finde unmittelbar schon ein Mehreres darin, als Sie. Gleichwie nämlich von allem concret Wirklichen abstrahirt werden kann, um darin den Begriff des schlechthin oder Ur-Wirklichen, als eines Unabstrahirbaren, übrig zu behalten, und daran gerade denselben mit unwiderstehlicher Evidenz zum Bewußtsein zu bringen, — was meines Erachtens die eigentliche und unzerstörbare Wahrheit des ontologischen Beweises ist, wo ich also wiederum nur den Sinn, welchen Sie jenem Beweise geben (Probl. d. Gegenw. S. 160. f. 172 f.), daß jenem negativen prius der Kategorieen, als dem Unabstrahirbaren, eben darum auch Existenz beizulegen sei, um jenen Zusatz glaube erweitern zu müssen, nicht zwar weil, wie Sie meinen (S. 161), ich „ein vor der Metaphysik gegebenes oder aufgefundenes Absolute" anerkenne, sondern weil mir die Idee des Absoluten eben das höchste Unabstrahirbare ist, auch in dem von Ihnen so bezeichneten metaphysischen prius: — so enthält einen Moment dieser ontologischen Beweisführung auch jenes Bewußtsein von der Unabstrahirbarkeit des Raumes und der Zeit. Da beide an sich Nichts sind, ohne ein sie setzend-erfüllendes Seiende, — (darein müssen auch Sie am Ende einstimmen) — von ihnen selbst aber eben darum nicht abstrahirt werden kann, weil, wenn auch das Nichts gedacht wird, es sofort doch nur als das Nichts

jeder Bestimmtheit, damit zugleich aber nur als die Erfüllbarkeit mit bestimmtem Sein gedacht werden kann (was Raum und Zeit in ihrer Leerheit eben sind): so bleibt als eigentlich letzte, unabstrahirbare Wahrheit auch von hieraus der Begriff eines allgemeinen Seins, des schlechthin Seienden in allem (concreten, raum- und zeiterfüllenden) Sein übrig, und jenes, nicht diese, ist daher der eigentliche und ursprüngliche Anfang der Metaphysik, so wie das wahrhaft Unabstrahirbare in Raum und Zeit. — Sie selbst, wie jeder einsichtige Leser, ersehen aus dem eben Gesagten zugleich, daß ich an Ihrem „negativ Absoluten", der an sich leeren Totalität der sämmtlichen Kategorieen, im Ganzen denselben Beweis führen könnte, wie jetzt an zwei seiner vornehmsten Bestimmungen, dem Raum- und Zeitbegriffe, und daran ebenso das Wahre, wie das Falsche (weil bei dem Halben stehen Bleibende), Ihres metaphysischen Princips nachzuweisen hätte.

Mit derselben Halbwahrheit Ihres Princips hängt es zusammen, daß Sie auch nach einer andern Seite hin die eigentlich entscheidende Folge Ihrer Lehre von der Absolutheit des Raumes und der Dauer Selbst nur halb erkannt haben. Unmöglich hätten Sie sonst meinen Begriff von den Urpositionen in dem Grade mißkennen können, um in ihm lediglich eine willkührliche Reflexion zu sehen, in welche ich zufällig hineingerathen, nicht eine aus der von Ihnen Selber behaupteten Universalität des Raum- und Zeitbegriffes unvermeidlich folgende Nothwendigkeit, ein ebenso universell und ursprünglich sie Erfüllendes und zwar auf specifische Weise, in qualitativen Unterschieden, sie Erfüllendes anzuerkennen. Die dialektische Entwicklung dieses Begriffes giebt mir den eines geschlossenen Systemes unterschiedener, damit aber auf einander bezogener und sich gegenseitig ergänzender, darum zugleich schlechthin dauernder (ihre Raum-Zeitlichkeit setzend-erfüllender) Urqualitäten, welche mithin den ewigen und unvertilglichen Grund alles Wechsels und Werdens bilden, oder eigentlicher des Schauspiels eines Entstehens und Vergehens, während in Wahrheit nichts qualitativ Specifisches entsteht oder vergeht, noch auch dazu übergeht, ein anderes Specifische zu sein. Es ist ein Universum

von urbeharrlichen Realunterschieden (Urpositionen), als das eigentlich Begründende, dem Sinnenscheine des vergänglich Endlichen immanent, welches in jenes, als in seine Realität und sein Beharrliches, „sich aufhebt".

Hiermit ist von dieser Seite aus, vom Begriffe des endlich Substantiellen her, der Pantheismus aus dem Fundamente widerlegt, wie er auch an seiner Stelle vom Begriffe des Absoluten aus widerlegt werden muß. Hegel läßt, darin sich bekanntlich um keines Haares Breite über den Pantheismus Spinosa's erhebend, mit einer ganz ungerechtfertigten Uebereilung und nichts weniger als dialektisch, das Endliche, Vergängliche, sich unmittelbar „in das Absolute als in seine Wahrheit aufheben": dies allein, die Eine Substanz, ist das Beharrliche im Wechsel der Weltdinge, es ist das ewig Werdende, unendlich Sichverendlichende. Die weitern Folgerungen daraus sind bekannt. Mir dagegen, weil ich den Begriff des Endlichen gründlicher durchgearbeitet habe — gerade vom Begriffe einer specifischen Raum- und Zeiterfüllung aus, — fügt sich hier der Moment eines endlich Substantiellen ein, welches, in seiner specifischen Begränzung unbeharrlich, an die Stelle dessen tritt, was dem Spinosisch-Hegelschen Pantheismus das Absolute war, während das Sein des Absoluten, dessen, was ich eben deßhalb nun gar eigentlich Gott zu nennen mich getraue, mit jenem „unendlichen Weltwerden", dem Verendlichungsprocesse der Urpositionen, unvermengt bleibt.

Aber so gewiß jene Urpositionen, als in ihren specifischen Unterschieden sich ergänzende, hiermit nicht in unbezogener Vereinzelung, sondern nur zum Systeme, Universum befaßt, gedacht werden können, sind sie selbst nicht als letzte, absolute zu denken: sie sind es, die sich in die Einheit des Absoluten aufheben, welches in jenem Setzen-Erhalten und einigendem Urbeziehen derselben auf einander seine ewige (Selbst-) Schöpferthätigkeit erweist. Dieß vorerst, was ich Ihnen von hieraus entgegenzusetzen hätte.

Aber auch Sie bedürfen nach Ihrer ganzen Weltansicht eines solchen Begriffes endlicher Substanzen: nur so kann Ihre Lehre von der universalen Selbstthat und Freiheit aller Weltwesen, auf

welche Sie so viel Nachdruck legen, metaphysischen Halt und Sinn gewinnen. Nur so läßt sich ferner Ihrem im letzten Werke vorgetragenen Begriffe der Trinität und der Persönlichkeit Gottes eine reale Grundlage geben. Dieß System der Urpositionen ist „der in den Begriff der Gottheit dialektisch eingehende Weltbegriff" (S. 219), der auch mir, wie Sie nun sehen (vgl. S. 220), ein Realuniversum in sich schließt, wiewohl ich mich, aus den oben angedeuteten Gründen, sträuben muß, zugleich in Ihren Ausdruck einzustimmen, welchem nach nun „ein Weltwerden, der ewige Werdeproceß eines ideal-realen Universums in Gott" (S. 221), anerkannt werden soll. Ich erblicke darin, wenn nicht verwirrende, wenigstens ungenaue Bezeichnungen, die mindestens beurkunden, wie Ihre Weltansicht Ihnen nur noch in allgemeinen, unausgeführten Umrissen vorschwebt.

Ebenso sagen Sie mit Recht, daß der Begriff der Persönlichkeit Gottes den seiner Lebendigkeit in sich schließe: Lebendiges aber sei nicht ohne innere Gegensätze und deren gegenseitiges Sichnegiren, kurz ohne eine dem Wesen Gottes selbst immanente Endlichkeit, welche wiederum nicht auf abstrakte, sondern durchaus concrete Weise, als Raum und Zeit erfüllende „körperliche" zu denken sei*). Hiermit sei „das absolute Leben, das Leben Gottes,

*) Die Bezeichnung der „Körperlichkeit", um dies nebenbei zu bemerken, für die raumerfüllende und dauernde Macht der endlichen Substanzen, welche sich sogar nach einer von Ihnen ausdrücklich in's Auge gefaßten Bestimmung auch auf Gott ausdehnen ließe (S. 234. 35.), scheint mir insofern eine ungeeignete, auf Gott bezogen aber in jedem Sinne eine ungehörige, als „Körper" in seiner gewöhnlichen Bedeutung sogar nach den Resultaten der neuern Physik doch nur das erscheinende Produkt einer schon in Complikation mit andern Substanzen eingetretenen Substantialität sein kann, durchaus also der Erscheinungswelt angehört, und um so weniger irgend eine Beziehung auf Gott übrig läßt, als der Begriff des Körpers von dem der räumlichen Begränzung und des wechselseitigen räumlichen Sichausschließens unabtrennlich ist. So wie für Gottes weltdurchdringende Anschauung (Weltallwissenheit) — sofern man sich überhaupt auf solche Begriffe einzugehen getraut — es keine verdunkelnde Körperlichkeit

als die Macht über die Totalität des körperlichen, raumerfüllenden Daseins" zu fassen; es bestehe „in der ewigen, von seinem Wesen unzertrennlichen, nicht erst aus seinem freien Entschlusse hervorgegangenen Schöpferthätigkeit, welche in unendlichem Processe die körperlichen Substanzen setzt und wiederaufhebt" (S. 253—256).

Aber würde nicht jeder Pantheist sich mit diesem unendlichen Setzen und Wiederaufheben „körperlicher Substanzen" ganz einverstanden erklären können, würde nur irgend etwas auch über den gewöhnlichen Pantheismus Hinausgehendes damit geleistet sein (daß Ihr Sinn, Ihre Meinung, mit jener pantheistischen Auffassung nicht das Mindeste gemein hat, versteht sich von selbst), — wenn jene körperlichen Substanzen nicht zugleich als selbst ewige, — also als nicht blos gesetzte und wiederaufgehobene, sondern als perennirende, bewiesen werden. Jene nähere Bestimmung des ganzen Begriffes, um ihn von der bloß pantheistischen Auffassung zu unterscheiden, und diesen Beweis vermisse ich aber gerade bei Ihnen, wodurch Ihre Lehre von dem realen Leben und der Persönlichkeit Gottes geradezu eine fundamentlose wird, — vermisse beide, während doch Ihre Prämissen Sie auf dieselben hätten hinleiten können: und hierin erkenne ich die zweite wichtige Folgerung, die Sie aus Ihrem Principe zu ziehen unterlassen haben. Hat man nämlich einerseits, wie Sie, die Nichtigkeit eines leeren Raumes und einer leeren Zeit erkannt, andrerseits dennoch ihre Unabstrahirbarkeit begriffen: so folgt daraus ebenso entschieden ihr absolutes Erfülltsein von einer Mannigfaltigkeit realer und specifischer Unterschiede, die da-

der Weltsubstanzen geben kann, weil er mit centralem Blicke, von Innen her, sie und ihre Beziehungen durchschauen muß, so kann vielweniger noch seine eigene Realität als eine Art von Allkörperlichkeit bezeichnet werden, indem er jene realen, raum- und zeiterfüllenden Substanzen, welche gegenseitig unüberwindliche, undurchdringliche sind, und so für einander Körperlichkeit configuriren, in seine raum- und zeitüberwindende Einheit aufhebt.

her ebenso unvertilgbare, beharrlich dauernde sind, wie das, was durch sie besteht, Raum und Zeit, also erkannt werden mußte. Wie ich schon anderswo sagte, behält Leibnitzens Ausspruch: „Gäbe es keine Monaden, so hätte Spinosa Recht", seine volle Bedeutung, für Sie, wenn Sie Ihr eigenes Princip recht und ganz verstehen, — vor der Hand aber noch gegen Sie.

Aber der Begriff dieser realen, specifisch unterschiedenen Mannigfaltigkeit ist auch mir nicht der letzte, — wie Sie meinen, und man in der That nur aus faktischer Unkenntniß des innern Zusammenhangs meiner Lehre behaupten kann, — und durchaus muß ich protestiren gegen Ihre Auffassung der Urpositionen als einer „atomistischen Unendlichkeit" (Probl. d. Geg. S. 352). Schon am Ende des ersten Buches der Ontologie, wo aus der Dialektik des Werdens und aus dem Widerspruche des reinen Werdens die Nothwendigkeit des endlich Substantiellen sich ergibt, geht aus der fernern Dialektik dieses Begriffes, als der specifisch sich ergänzenden Urqualitäten, die Folgerung hervor, daß sie nur in lebendig setzender, diese Qualitäten auf einander beziehender Einheit des Absoluten gedacht werden können, welches dadurch „sich erweist als das unendlich Setzende oder Schöpferische solcher (endlicher) Urpositionen, welche — die unvertilgbare Grundlage dessen ausmachen, was wir bisher das Endliche nannten" u. s. w. (§. 114. S. 119). Dieß System endlich ewiger Substanzen erkennt nun die weitere spekulativ theologische Entwicklung als die „reale Seite" in Gott, die „ewige Natur" Gottes. „Gottes Wirklichkeit ist sein Erhalten jenes Monadenuniversums; er hat sein objektives Leben darin, ihre Unendlichkeit und Einheit zumal, die wirkende Ursache derselben, aber darin auch ihre einende Macht, zu sein — was er bewiesener Maaßen nur im selbstanschauenden Geiste vermag, wodurch also abermals sich zeigt, wie die reale Seite Gottes nur in seiner Idealität oder Persönlichkeit ihre Möglichkeit und Erklärung findet". (Zeitschrift Bd. IX. S. 16.)

Hierauf also, auf diesen festen Boden der Wirklichkeit und realen Gegenwart, wird in Folge der angegebenen Vermittlungen

(in dem eben angeführten Aufsatze) meine Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit oder dreieinen Persönlichkeit gegründet; daraus (Zeitschrift Bd. IX. S. 196 f.) ergibt sich ferner der Begriff der zeitlichen (schlecht-endlichen) Welt, in der Form trennender Raum-Zeitlichkeit, und damit im Unterschiede jenes ewigen, in Gott vollendeten, darum zugleich aber der Scheinwelt des Entstehens und Vergehens immanenten Universums. Doch gehe ich hier auf diese Begriffe nicht näher ein; ich halte sie einstweilen in den angeführten Abhandlungen für so ausreichend begründet, daß, bevor Sie Sich nicht der Mühe unterziehen, sie zu prüfen oder zu widerlegen, ich auf ihren Inhalt blos mich berufend bei ihnen beharren darf, da es jetzt nur darauf ankam, den durchgreifenden formellen Gegensatz Ihrer metaphysischen und spekulativ theologischen Dialektik von der meinigen nachzuweisen, bei unabläugbarem Parallelismus in den Hauptergebnissen.

Sie Selbst hat nämlich ein sehr richtiger spekulativer Takt darauf hingewiesen, daß die tiefere Konsequenz Ihres Princips die ähnliche Unterscheidung einer (wie Sie es nennen) „ersten" und „zweiten", ewigen und zeitlichen Schöpfung fordern müsse. Aber wie sind Sie im Stande, da Sie im Realen keinen Anknüpfungspunkt dafür haben, Sich des Grundes einer solchen Lehre zu versichern? Sie erinnern dafür eben an das Dogma von „der ersten Schöpfung der Engel und himmlischer Heerschaaren", von „der ewigen Aeonenwelt", und setzen (S. 335 ff.) an der Hand der weitern Bestimmungen der Kirchenlehre und der mystischen Philosophie Ihre eigene Lehre von der ewigen und zeitlichen Schöpfung fest.

Aber statt alles Weitern — ist denn jene „Aeonenwelt" philosophisch beurtheilt für mehr zu achten, als für ein erspekulirtes Scheinbild, kaum sogar für eine Hypothese, so lange man ihre Stätte nicht in der universalen Wirklichkeit, im Wesen der erscheinenden Dinge nachzuweisen vermag? Wo sind, oder was Ihre „Engel und himmlischen Heerschaaren", wenn sie nicht für jene endlichen Substantialitäten, kurz für das genommen werden, was ich Urpositionen nannte, welchen Begriff Sie so weit hinwegwei-

sen? Hat man aber diese entscheidende Wahrheit erkannt, wie man es muß, wenn man die Konsequenz Ihres eigenen Princips einsieht; wird man noch jener Anknüpfungen, jenes auf philosophischem Standpunkte ganz ungehörigen, rein phantastischen Ausdrucks bedürfen? (An diesem Beispiele werden Sie zugleich erkennen, was ich oben meinte, wenn ich bemerkte, daß nur dadurch die christlichen Dogmen philosophischen Rang und Bedeutung erhalten, indem man sie in allgemeiner Objektivität nachweise und dadurch erst zum freien und allgemeinen Inhalt des Denkens erhebe, eigentlicher noch in diesem den spekulativen Sinn jenes dogmatischen Inhaltes selbstständig wiederfinde.)

Ich kann für jetzt nicht auf das Nähere Ihrer Bestimmungen eingehen: wo der reale Boden zu diesem Allen fehlt, wird auch das Scharfsinnigste zwar für sinnreich und anregend, nicht aber für zwingend und für objektiv begründet gehalten werden können. Doch glaube ich schon im Vorigen genug gesagt zu haben, um das Urtheil über den Totaleindruck zu motiviren, welchen das Studium Ihres letzten und der meisten Ihrer frühern dahin einschlagenden Werke in mir zurückgelassen hat.

Von allen diesen subjektiven Scharfsinnigkeiten, deren jeder Tag neue erfinden und die alten widerlegen kann, von diesem ganzen weichen und trügerischen Boden eines, wenn auch dialektisch sich nennenden, Ausspinnens bloßer Begriffsabstraktionen, will nun meine Philosophie im Ganzen die Wissenschaft hinwegrücken, auf das feste Gebiet der Wirklichkeit, damit zu einer aus ihr schöpfenden, an ihrer Stufenleiter emporsteigenden, und eben dadurch objektiven Methode. Dieß ist meine eigentliche, durchgreifende Differenz von Ihnen, zu welcher ich mich ebenso entschieden bekennen muß, je mehr ich in dem sonstigen Ziele unserer Philosophieen Uebereinstimmung erblicke *). Sie wissen, daß ich

*) Diese principielle Tendenz ist auch von andern Seiten ganz außer Acht gelassen worden, wo ich gerade darin auf Beistimmung zählen zu können geglaubt hätte. So meint ein Recensent in der Berliner Litt. Zeitung, wo die frühere extreme Parteinahme für die Hegel'sche

in keinem andern Sinne Hegel's „objektive Dialektik" verstehe, und nur in diesem Wahrheit an ihr finden kann. Aus gleichem Grunde erkenne ich keine andere „dialektische" Methode an, als die, welche aus dem Gegenstande selbst geschöpft ist, und die unmittelbar nur seine empirischen Elemente aufnehmen kann, bis sich auf diesem Wege der concrete Begriff des Gegenstandes ergibt, der nun seine Momente mit der ihm eigenthümlichen, keinesweges auf ein allgemeines, aprioristisches Schema zurückzuführenden Nothwendigkeit aufweist, — einer Nothwendigkeit, welche eben damit das Wesen, den „immanenten Zweck" des Gegenstandes ausdrückt, im Realen daher das Princip seines aus sich selbst Seins, seiner Selbstentwicklung, somit daher in der geistigen Sphäre zugleich seiner Freiheit, enthält. Ein eigentliches „Ableiten", Herauswickeln aus „reinem", formellem Denken und logischem Denkzwange erkenne ich gar nicht an: es wäre das widersprechende Herauswickeln des Etwas aus dem Nichts, und läßt sich in den einzelnen Beispielen, die dafür angeführt werden könnten, als Erzeugniß einer Unklarheit oder Selbsttäuschung über den wahren Ursprung solcher, vermeintlich aus „Nichts" Alles herausspinnenden Begriffsentwicklungen ausdrücklich nachweisen; — wie, sofern Hegel sein reines Denken nur für ein solches hat verstanden wissen wollen, dieß an seiner Logik schon vielfach, auch von Trendelenburg sehr gut, gezeigt worden ist.

Ebenso sehe ich in diesem, dem Beseitigen alles blos Aprioristischen, den eigentlichen Sinn der Schelling'schen Lehre von dem Zusammenfallen des Idealen und Realen *). Und wenn wir endlich auf Kant's berühmte Frage: wie synthetische Urtheile

---

Sache jetzt seltsam genug mit einer unbedingten Befehdung alles desjenigen contrastirt, was mit Hegel auf irgend eine Weise in Verbindung steht, die wissenschaftliche Bedeutung der oben angeführten spekulativ theologischen Aufsätze durch das Eine Wort auf die Seite gebracht zu haben, daß es ein bloßes dialektisches Begriffsgewebe sei, welchem eben darum keine Realität zukomme.

*) Vgl. Schelling, Darlegung des Verhältnisses der Naturphilosophie zur Fichte'schen Lehre S. 67.

apriori möglich seien? seine Antwort, die uns auf die **nothwendigen Bedingungen einer möglichen Erfahrung** verweist, richtig verstehen und des allgemeinen, von dem subjektiv Idealistischen seiner Theorie unabhängigen Resultates seiner Lehre eingedenk sind: so war es seine eigentlichste Absicht, wie die der Vorhergenannten, die Philosophie überhaupt von jenem „bloßen Forschen in reinen Begriffen" zu befreien, in welchem er den wahren Geist des Dogmatismus und Wolffianismus erkannte. Mich dünkt, auch heute noch hat die deutsche Philosophie volle Ursache, sich dieser Kantischen Warnungen zu erinnern.

Daher hoffe ich in dem, was ich wirklich erreicht zu haben glaube, eines ganz Andern theilhaftig geworden zu sein, denn nur eines „eigenen Systemes". Ich halte es für das überflüssigste Geschäft von der Welt, den bisherigen „eigenen" Systemen noch ein anderes, wenn auch „eigenstes", hinzuzüfügen: dieß giebt eben den Progreß in das schlecht Unendliche, an welchem die Philosophie lange genug leidet. Wessen ich mich freue und rühme, ist vielmehr die unvergänglich in mir aufgegangene Evidenz, **wo** das System sei, welches die Philosophie zu erkennen hat, und das Denken, dem sie sich unterwerfen soll: das objektive, allgemeingültige Weltsystem nämlich und das darin objektiv gewordene göttliche Denken. **Jenes** hoffe ich nun allerdings nach seinen wesentlichsten Grundzügen und auch nach neuen Seiten erkannt zu haben, und insofern den allgemeinen Umriß, und auch einige Bruchstücke des Ursystemes wirklich zu besitzen, welche jedoch nur, je weniger sie eigengemachte, je mehr sie **nachgebildete** sind, desto wahrer gefunden werden können. Denn hier leuchtet ein, wie alle Ansprüche auf Selbstdenken oder Erfinden, auf eigene systematische Verknüpfung als eitel verschwinden, ja als die Wurzel alles Irrthums erscheinen müssen, während nur die höchste Selbstentäußerung, das Hineindenken in die schon in ihrem Grunde rationellen und rationell verknüpften Dinge und das Erklären derselben aus dieser objektiven Verknüpfung das Princip auch ihres spekulativ systematischen Zusammenhanges werden kann.

Dieß Bewußtsein fängt nun in den meisten andern Philo-

sophen an immer deutlicher aufzudämmern: dieß wollen sie eigentlich, und hierin erkenne ich den endlich sicher eintretenden, weil wahrhaft objektiven und allgemeingültigen, Punkt ihres künftigen Einverständnisses: darin zugleich erblicke ich die nicht nur zu entschuldigende, sondern wahrhaft berechtigte Seite der erneuerten Hinneigung zum Empirismus in der gegenwärtigen Philosophie. Und hierin, auf diesem objektiven, allgegenwärtigen Boden der Wirklichkeit und Wahrheit, vermag bei fleißigem, selbstentäußerndem Bestreben auch das schwache spekulative Talent Etwas zu leisten.

Dagegen sind Sie der Denker, den ich mit seinem talentvoll unruhigen, subjektiv erfinderischen Selbstphilosophiren als das gerade Gegentheil dieser Bestrebungen beurtheilen muß: dieß haben Sie nie gewollt, dieß verläugnen Sie gerade als das Antispekulative, auf empirischer Reflexion beruhende. Sie glauben gar nicht philosophirt zu haben, wenn Sie nicht mit „dialektischen Widersprüchen" zu thun gehabt, und sich nicht in Lösung derselben durch „die Negation der Negation" hindurchgekämpft haben. Da nun aber der Widerspruch keine Realität hat, da ein „daseiender Widerspruch" nirgends existirt — (die irrigen Behauptungen Hegel's darüber halte ich durch die Beleuchtungen anderer Denker und durch meine Ontologie für hinreichend widerlegt und beseitigt), — also von gesetzten Widersprüchen durch Lösung derselben zur Schürzung neuer fortzuschreiten, unmöglich das Schema einer objektiven Methode sein kann: so müssen, wenn es demungeachtet nun auf Widersprüche ankommt, im Wege des abstrahirenden Denkens durch Trennung der an sich verbundenen Momente nach der schon bekannten Weise metaphysische Widersprüche erzeugt und gelöst werden. Eines jeden solchen, nicht sich objektiv verhaltenden Denkens, sei es Hegel's oder eines Andern, wie es auch sonst sich gestalte und in welchem Gebiete es gelten wolle, entschiedenster Gegner bin ich: dieß nenne ich Scholastik, in deren steriler Wüste nach Brunnen lebendigen Wassers zu graben ich für überflüssig halte; denn sie hängen nicht mit der Einen ewig strömenden Lebensquelle des Realen zusammen.

Auch Gott, auch der selbstbewußte Geist Gottes, kann daher

nicht anders erkannt werden, soll er überhaupt erkennbar sein, als **an** der Wirklichkeit, nicht aus reinen Begriffen, aus der **bloßen** Idee eines Absoluten; und indem sie an jener, der **ganzen** Wirklichkeit, ihn unwiderleglich und vollständig zu erkennen sucht, nur dadurch kann die Philosophie zur theistischen werden, und bei völligster Freiheit und Selbstständigkeit des Denkens auch die christliche Lehre in sich aufnehmen, was nur auf dem Resultate beruht, daß auch der, also aus dem Realen schöpfende philosophische Gottesbegriff sich zur Gewißheit eines göttlichen Geistes erweitert habe, welcher in der christlichen Lebensthatsache der Heiligung und Wiedergeburt, der Einkehr des Geistes Gottes in den menschlichen, und in der reichen Welt dieser Erfahrungen sich bewährt. (Dieß war auch, im Vorbeigehen sei es bemerkt, der Grund, warum mir in der christlichen Dreieinigkeitslehre der Begriff der „ökonomischen" Trinität (vgl. Zeitschrift VII. Bd. S. 226—28. 233) der ursprüngliche zu sein schien, zugleich der, auf welchen die Bezeichnungen des Vaters, Sohnes und des heiligen Geistes, als dreier Hypostasen (Personen) des Einen göttlichen Wesens, in **eigentlicher** Bedeutung passen und aus dem sie historisch entstanden seien, um erst von hier aus auf die „ontologische" oder Wesenstrinität Gottes übertragen zu werden, für welche jene Bestimmungen mir nicht in gleichem Sinne geeignet zu sein schienen; daher ich, gestützt auf das Urtheil und der Autorität auch neuerer Bibelforscher, die Behauptung wagte, daß **diese** sich nicht vollständig aus den biblischen Urkunden begründen lasse. Mit Letzterem sehe ich jetzt ein, durch Sie und von anderer Seite belehrt, etwas Unrichtiges, sogar die volle Tiefe der in jenen Schriften enthaltenen Offenbarung Beeinträchtigendes gesagt zu haben; ich nehme es zurück, wenn mir nur vergönnt wird, dabei zu verharren, daß die Bezeichnungen: Vater, Sohn und Geist für die Momente der ontologischen Dreieinheit des göttlichen Wesens, genommen, immer nach **Nitzschens** Ausdruck (vgl. a. a. O. S. 229) „incongruente" bleiben.)

Die Ineinanderbildung des Deismus und Pantheismus zum concreten Theismus, als Resultat meiner Metaphysik, ist mir nur

in diesem Sinne von Bedeutung, aber, wie ich glaube, von entscheidender für unsere Zeit. Denn nur dieser Gott ist der wahrhaft gegenwärtige, darum ein solcher, von welchem allein eine wahre Ueberzeugung, Einsicht und Ueberführung (πίστις) möglich ist. Sein Geist und Selbstbewußtsein, seine weltbeherrschenden Gedanken und sein Wille, sind nun nicht jenseits der Welt, in einem utopisch Undenkbaren, oder in einer bloßen Begriffswelt zu suchen, wo sie eben nur gesucht oder geglaubt, nie aber mit eindringender Evidenz erkannt werden können: sie sind im Universum selbst, und wir, unser Erkennen ist in ihnen, was nun gar nicht mystisch oder hyperbolisch, sondern begreiflich ist. Wird nun aber die Einsicht durch Wissenschaft zur unerschütterlichen Gewißheit erhoben, worüber ich mich auf die gegebenen wissenschaftlichen Beweise berufen darf, daß das Universum nur durch die Gegenwart des göttlichen Geistes in ihm seinen Bestand habe, oder daß die Erhaltung des Wesens der Dinge durch Gott ihr Durchschauen ist: so wird aus diesem in allen Folgen für das geistige, erkennende, wie sittliche Dasein grundentscheidenden Gedanken und aus der damit durchaus erhöhten Ansicht aller Dinge auch Kraft und Zuversicht zu sich selbst in das erstorbene Gebein der Philosophie zurückkehren. Nur aus jener Evidenz, welche alles Leben über seinen wahren Grund und über seine Wiederherstellung in diesen Grund aus dem Tiefsten verständigt, kann die Philosophie die Macht schöpfen, aus sich selbst, überhaupt von der Wissenschaft aus, eine Wiederherstellung der Menschheit durch Religion, durch freie Religiosität, hervorgehen zu lassen. Denn nur dasjenige System, welches den der Welt immanenten, aber selbstbewußten, in ihr als seiner Selbstentäußerung, bei sich bleibenden Gott lehrt, kann eben darum die Autonomie der Kreatur in vollem Sinne zugeben, weil erklären.

Dieß ist mir die wahre Philosophie, die wahre Religion der Zukunft, von welcher aus einem sehr richtigen Gefühle, daß an beiden Mancherlei alt und für immer historisch geworden ist, jetzt so viel die Rede geht. Haben die Mysterien der christlichen Offenbarung nicht ewige, d. h. universelle und reale Bedeutung, hören

sie deßhalb nicht auf, Mysterien im gewöhnlichen Sinne zu sein, und werden geistig objektive, stets zu erprobende Erfahrungen: so haben sie überhaupt keinen Sinn und keine Wirksamkeit mehr für uns. Denn die Devotion für das Unbegreifliche ist in der erstarkten Menschheit dahin; sie darf sogar nicht mehr gefordert werden von einem gebildeten Bewußtsein, welches in allen andern Dingen, die es anerkennen soll, das Recht der unbedingten Prüfung, des Ausgehens von ihrer Verneinung sich zugestanden sieht; und die Irreligion, welche in dem Nichtmehrglauben des Historischen besteht, ist nicht nur, — man gestehe sich in Worten, was jeder Blick in das Innere unserer Bildungs-Verhältnisse beurkundet, — eine unabläugbare, immer stärker hervortretende Thatsache, sondern sie wäre völlig berechtigt und würde immer sieghafter mit der völligen Verneinung endigen, wenn in jenem Historischen mit seinem ganzen Apparate nicht ein wahrhaft Allgegenwärtiges, stets sich Wiederherstellendes und so sich Bewährendes enthalten wäre. Wie daher die spekulative Theologie jetzt am Wenigsten sich genügen lassen darf, blos an jene Gestalten des Glaubens anzuknüpfen, und in einer, sei es dialektisch, sei es gnostisch gehaltenen Ausdeutung derselben ihre Aufgabe für gelöst halten kann, wie überhaupt die Wissenschaft nur mit dem Ewigen, wahrhaft Allgemeinen sich beschäftigen soll: so sucht und kennt dieß auch der „lebendige" Glaube, und weiß sich in ihm befriedigt, nicht im blos Historischen. Auch mir ist, wie den Mystikern, die Zuversicht zu diesem Gegenwärtigen, Erlebten oder stets zu Erlebenden der Religion der weltüberwindende Glaube, dessen thatsächliche Bedeutung auch in der Wissenschaft ihm immer wieder seine Anerkenntniß erkämpfen und die Widersacher — seien sie freiwillige oder unfreiwillige Ignoranten desselben — besiegen wird. Ueber das Historische und das daran geknüpfte Dogmatische, in welchem er zuerst aufgetreten ist, wird sich wohl immer streiten lassen, und soll dieß auch kritisch gerettet werden, so kann es nur von dort aus oder um deßwillen.

Und dieser gerade wird gar bald vielleicht seine weltheilende Kraft in weit tieferer Weise zu bewähren haben, als in irgend

einer früheren Epoche seit dem Hervortreten des Christenthums: wie er die einzige reale Geistesmacht ist, welche seitdem die Menschheit aus ihren verwickeltsten Krisen gerettet hat, wie er dann aber zugleich immer eine freiere geistige Form annehmen, mit der Wissenschaft seiner Zeit sich durchdringen mußte, um dieß Geisteswunder vollbringen zu können, wie jenes und dieses vielmehr stets Hand in Hand ging: so wird die vielleicht tiefste weltgeschichtliche Krise, der wir jetzt entgegengehen, auch die freieste und reinste Form desselben hervorrufen, die ganze Macht der Wissenschaft in ihn hineinziehen müssen, um dann erst das Christenthum in seiner vollen, wahrhaft die Welt überwindenden Macht zu zeigen. Die durchgreifende sociale Umwälzung, der wir unvermeidlich immer näher rücken, wie einem sicher uns erreichenden Abgrunde, und gegen welche die bisherige äußere Rechtsgewalt des Staates machtlos sein wird, weil die Basis seines Rechtes nicht auf dem absoluten, göttlichen Rechte ruht: — dem Philosophen wenigstens muß es erlaubt sein, das Unabwendbare vorauszusagen, dessen Frist er nicht kennt, das aber sicher naht, — diese Umwälzung wird, vielleicht nach unzähligen Versuchen einer künstlichen oder äußerlichen Lösung, nur in der Verwirklichung des christlichen Staates durch die tiefste, aber freieste, geistigste und vielgestaltigste Macht der Religion über die Gemüther, zu einer gesunden Zeitigung überführen: dann erst wird das Christenthum, alle Gestalten und Interessen des Lebens und Wissens durchdringend, aus den gegenwärtigen vorläufigen Gestalten heraus eine objektive, gegenwärtige und aus ihrer Gegenwart stets sich erneuernde Wahrheit geworden sein. Deßwegen halte ich auch die beiden jetzt in ihm sich bekämpfenden entgegengesetzten Parteien für gleich berechtigt und erblicke sie zum Voraus versöhnt in jener künftigen Gestalt desselben, sowohl diejenige, welche das Positive des bisherigen Glaubens beschützt, weil sie in ihm die einzig rettende Macht, den Kern einer ewigen Wahrheit erblickt, als die andere, welcher das Alte nicht früh, nicht durchgreifend genug abgethan werden kann. Aber damit hat die letztere nur, sei es wollend, sei es wider Willen, den innern lebenskräftigen Keim, in welchem alle regenerative Kraft

beisammen geblieben ist, zu einem höhern Aufsprossen gezeitigt. In diesem Sinne scheint es mir ein großes, in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung nicht genug erkanntes Unternehmen der ganzen neuern Spekulation seit Leibnitz und Kant, jenen ewigen und allgemeinen Gehalt des Christenthums von seinen historischen Beziehungen abscheiden zu wollen, um es dadurch als die absolute Religion zu erweisen, die sich aus dem Untergange und dem Abstreifen ihrer jeweiligen Formen immer reicher und tiefer wiederherstellt, und darin sich gerade als die unsterbliche, unbesiegbare, alle Gegensätze in ihr und außer ihr versöhnende beweist. Auch Hegel's Philosophie hatte nicht darin Unrecht, daß sie den christchen Dogmen und Mysterien eine ewige und universale Bedeutung geben wollte, sondern daß diese Bedeutung sich nur in die Wahrheit abstrakter metaphysischer Kategorieen zurückverflüchtigte, wenigstens im Ausdruck sich nicht über dieselben erhob.

Wie specifisch verschieden mir die Sache erscheint, hat der Inhalt meiner fortgesetzten Polemik gegen den Standpunkt der Hegel'schen Religionsphilosophie gezeigt: was ich auf den neuen Grund an dessen Stelle zu setzen suche, können meine Darstellungen aus der spekulativen Theologie lehren, welche ihrem Umfange nach genug gegeben haben, um das Fundament und die ersten Folgen desselben prüfen zu lassen. Diese Prüfung wünsche ich.

Aber hier ist auch zwischen Ihnen und mir eine Abscheidung nöthig. Ich gehöre nicht und gehörte nie zu denen, die man vielleicht mit Recht die „Positiven" nennen könnte. Denn die Grundlage für die spekulative Theologie ist mir nicht lediglich der Inhalt einer „christlichen Glaubenserfahrung" oder ein daraus entwickeltes Dogmatisches, sondern die universale Weltthatsache. Unsere Uebereinstimmung im Resultate unserer Weltansichten, wie entschieden sie im Ganzen sei, bleibt daher, was die einzelnen Bestimmungen betrifft, immer noch eine problematische, mehr zu hoffende, als bestimmt festgestellte: der Natur der Sache nach scheint mir nämlich der von Ihnen bisher gewählte Ausgangspunkt dieser Untersuchungen ein vieldeutiger, in mancherlei mögliche Ziele auslaufender, weil der festen Objektivität entbehrender; was also die letzte Gestalt einer von

hier aus geführten spekulativen, in das Allgemeinste zurückleitenden Untersuchung sein werde, läßt sich schwer angeben. Es ist an sich selbst, wie die Welt der „reinen Begriffe", ein weiches, leicht umgestaltbares Element.

Dennoch verkenne ich nicht, sondern behaupte ausdrücklich, daß, wenn Sie selbst dem Gedanken des negativ Absoluten nur die ganze Folge geben, Ihr eigenes Princip nur recht verstehen wollen, (und warum sollten Sie nicht es können oder wollen, indem Sie damit, wie ich gezeigt zu haben hoffe, nichts Ihnen Eigenthümliches aufgeben, sondern nur noch einen wesentlichen Moment ihm hinzufügen?) — auch Sie auf denselben Grund kommen müßten, der mir der ganze der spekulativen Theologie ist: und dann halte ich die Hauptprämisse eines sichern Einverständnisses für gegeben, weil es dann an einer festen, unnachgiebigen Grundlage sich orientiren, wachsen, sich befestigen kann. So darf ich zum Schlusse wohl noch den Wunsch aussprechen, dessen Offenheit Sie durch meine Hochachtung vor Ihnen, wie durch meine große Hoffnung von Ihren künftigen Leistungen motivirt finden mögen, daß Sie jene hindernden Zwischenstufen rasch und für immer überschreiten, jene Hülle sprengen möchten, welche Ihren Genius offenbar nur beengt, weil sie ihn abtrennt von den großen Gegenständen, welche ihm vergönnen würden, sich in seiner ganzen Kraft und ursprünglichen Gesundheit auszubreiten. Wir wollen das Alte, Abgestorbene sich selbst begraben lassen, wie es an der Zeit ist, und was stiller oder offenbarer zu verrichten sie sich nicht nehmen läßt, und nur das immer Neue, Gegenwärtige und Ganze zu ergründen suchen. Zu jenem rechne ich nicht minder das Scholastische einer Dialektik in reinen Begriffen, als, was hier besonders in Frage gekommen ist, das schon beleuchtete Anknüpfen im spekulativ Theologischen an dogmatische Voraussetzungen: beides scheint mir keiner wahren Ueberführung fähig. Dieß ist die Betrachtung der Natur, der heute noch, wie sonst, zu uns sprechenden Mysterien unseres seelischen, wie geistigen Daseins, und der stets sich erneuernden Geschichte, die ebenso auch jetzt noch das Wesen des Göttlichen offenbart, als von menschlich zufälligen Bestandtheilen seines historischen Erscheinens immer entschiedener abreinigt.

Die philosophische Litteratur der Gegenwart.

(Siebenter Artikel.)

Die logische Frage zwischen Trendelenburg und Gabler. Der gegenwärtige Zustand der Hegel'schen Schule. Kampf des „absoluten Wissens" gegen den „Empirismus". Neue Systemansätze.

Vom

Herausgeber.

1) Die logische Frage in Hegel's System, zwei Streitschriften. Von A. Trendelenburg, Leipzig 1843.

2) Die Hegel'sche Philosophie. Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung, von G. A. Gabler. Erstes Heft: Das Absolute und die Lösung der Grundfrage aller Philosophie bei Hegel, im Unterschiede von der Fassung anderer Philosophen. Berlin 1843.

3) Beleuchtung der neuen Schelling'schen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie, nebst Darstellung und Kritik der frühern Schelling'schen Philosophie und einer Apologie der Metaphysik, insbesondere der Hegel'schen gegen Schelling und Trendelenburg, von Alexis Schmidt. Berlin 1843.

4) Die Philosophie und die Wirklichkeit von J. C. Glaser. Berlin 1843.

5) Grundzüge des wahren und wirklichen absoluten Idealismus von Constantin Frantz. Berlin 1843.

6) Die falsche Wurzel des Idealismus, ein Sendschreiben an Karl Rosenkranz, von F. Dorguth, Geheimen-Justiz- und O. L. Gerichtsrathe zu Magdeburg. Magdeburg 1843.

Ueber den litterarischen Kampf, an welchen die Namen der ersten oben angezeigten Schriften erinnern, auch in gegenwärtiger Zeitschrift das Wort zu nehmen, dazu bestimmte den Referenten nicht nur die allgemeine Verpflichtung der Zeitschrift, über alle wichtigen Erscheinungen im Gebiete der Philosophie ihren Lesern nach Kräften Bericht zu erstatten, sondern auch innere, aus seiner wissenschaftlichen Stellung zu den beiden kämpfenden Parteien geschöpfte Gründe. Er befindet sich nämlich ihnen beiden gegenüber in dem eigenthümlichen Verhältnisse, ebenso gemeinschaftliche Punkte des Einverständnisses mit Jedem von ihnen zu haben, wie nicht minder in ebenso wesentlichen Punkten von Beiden abweichen zu müssen, aus demselben Grunde und Principe, warum er Jedem nur theilweise Beistimmung schenken konnte. So ist er von selbst ein Mittlerer zwischen ihnen. Damit will er sich jedoch keinesweges, und vollends unerbetener Weise, als ein Vermittler unter den Kämpfern in Vorschlag bringen: — ein an sich undankbares Geschäft, welches dann aber noch fruchtloser wird, wenn bei philosophischen Standpunkten, die, nach den Worten des Dichters, aus ganzem Holze geschnitten sein wollen, die Vermittlung nicht in einem äußerlichen Zusammenleimen derselben bestehen kann, sondern nur darin, sie in eine neue dritte, beide umfassende und berichtigende, aber eben darum jede auch zu einem gewissen Theile verneinende Ansicht aufzunehmen, welcher Verneinung jeder sich weigert. So wird in der Regel erlebt, daß sich beide Widersacher dann, wenigstens in Protestationen und Vorbehalten, gegen den Vermittler vereinigen: er hat nicht nur Keinem genug gethan, er hat die doppelte Gegnerschaft sogar in eine drei- oder vierfache verwandelt.

Und so sei gleich im Beginne erklärt, daß es nicht die Absicht der nachstehenden kritischen Bemerkungen sein kann, die Streitenden etwa zu Proselyten meines Systemes machen zu wollen: es wird überhaupt von diesem nur in dem Betrachte die Rede sein, um gewisse historische Rechte desselben nach beiden Seiten hin ihm zu wahren. Es ist ebenso erweislich in den Hauptpunkten seiner Polemik gegen das Hegel'sche System der Tren-

delenburg'schen Kritik desselben vorausgegangen, als es in dem, wohinein Gabler jetzt das Hegel'sche Princip verwandeln will, ebenso fortdauernd dasjenige bezeichnet hat, was allein die bleibende Wahrheit desselben, aber zugleich damit das über Hegel's Lehre, so wie sie vorliegt, Hinausgehende sei. Dieß der Vorbehalt, an welchen bei der Lage der streitenden Parteien zu erinnern, ich nicht für überflüssig halte. Im Uebrigen denke ich keinesweges zu behaupten, daß das Grundprincip, auf welchem auch mein System ruht, der große Gedanke des Idealismus, mein Eigenthum oder meine Erfindung sei, wie überhaupt nicht die Erfindung irgend eines einzelnen Philosophen älterer oder neuerer Zeit: er ist der Anfang und das Licht der Spekulation, welches sich selbst und sein Gegentheil erleuchtet, den bornirten Irrthum des Empirismus und Materialismus. Jener ist mir gemeinsam, nicht nur mit dem Hegel'schen Systeme, sondern auch, wenn man ihn in einem etwas weitern Sinne fassen will, selbst mit der Trendelenburg'schen Ansicht.

Das aber glaube ich allerdings, jenes Princip des Idealismus um einen Schritt weiter über die abstrakte und ungenügende Fassung hinaus entwickelt zu haben, welche es im ursprünglichen Hegel'schen Systeme noch behalten. Darin liegt aber zugleich der Nebenerfolg oder die Möglichkeit, in dem Principe, welches diese Ausbildung gewonnen hat, den beiden widerstreitenden Gegnern ein wahrhaft Gemeinsames darzubieten, welches jetzt beide umfaßt, ohne daß sie es in seiner bisherigen Gestalt als ein solches anerkennen wollten oder konnten. Doch darf Ref. dabei nicht unbemerkt lassen, daß der Eine derselben, Gabler, an vielen Stellen seiner Schrift auf dieß Gemeinsame ausdrücklich hinweist und das deutliche Bewußtsein desselben zeigt, wie er überhaupt zufolge seiner freiern, weil spekulativen Stellung eine weit ausgebildetere und gerechtere Einsicht über die Mängel und Vorzüge seines Gegners besitzt, als wir sie Trendelenburg, bei aller Anerkennung, welche wir seinen Leistungen zollen, zuzugestehen im Stande sind, in Bezug auf das eigentlich Wahre und Bleibende, welches auch dem Hegel'schen Systeme zu Grunde liegt.

So möchte unsers Erachtens — den Beweis davon hat freilich das Folgende zu führen, — der Handel zwischen den beiden Gegnern etwa durch folgende drei Präliminarartikel eines gegenseitigen Abkommens sich auf friedliche Weise schlichten lassen.

Beide gehen vom Principe des Idealismus in seiner allgemeinsten Bedeutung aus: es ist der Gedanke, welcher eigentlich allem wissenschaftlichen, „rationalen" Erkennen als unverstandene Prämisse zu Grunde liegt, was aller Wissenschaft dunkel vorschwebt und ihr das unwillkührliche Vertrauen giebt, mit ihrer Denkthätigkeit das Wesen der Dinge bewältigen zu können, — weil diese ihren Entstehungsgrund nur in einem Urdenken haben können. Wäre nicht Vernunft (ratio) in den Dingen, wäre all unser Denken nicht das bloße Nachdenken dieses ihnen eingebildeten Vernünftigen: so wäre gar keine Wissenschaft und kein wissenschaftlicher Zusammenhang möglich. Ebenso erkennt Trendelenburg, wiewohl ihm die inhaltsschweren Folgen dieses Zugeständnisses entgangen sind, wenigstens im Allgemeinen ein Apriorisches in unserm Erkennen, und hat dadurch einen andern Punkt der Gemeinschaft mit der spekulativen Philosophie sich gesichert. Mit vollem Rechte kann sich Trendelenburg vor der Bezüchtigung eines bloßen Empirismus verwahren.

Aber gegen Trendelenburg ist — in seinem eigenen Interesse so zu sagen — geltend zu machen, daß, wenn es ihm Ernst ist mit der von ihm behaupteten Apriorität der Kategorieen und der Idee eines Unbedingten (Logische Untersuchungen Bd. II. S. 388), es principiell hiernach eine der selbstmißverstehendsten Behauptungen wäre, gleichviel, durch welche Bedenken im Uebrigen man dieselbe auch beschönige (wir werden diese noch kennen lernen), daß die Kategorieen nur Bedeutung für das Endliche haben, aber unfähig sein sollen, das Wesen des Unbedingten zu bezeichnen. Sind die Kategorieen als vernunftursprünglich erkannt, nicht als Gemächt eines aus dem Endlichen sie abstrahirenden Denkens, vielmehr umgekehrt das Grundbestimmende alles Denkens im Endlichen, das jedem endlichen Denken schlechthin Vorausgehende (Apriorische), oder dasjenige, was die ältere Philo-

sophie mit dem gewichtigen Ausdrucke der ewigen Wahrheiten bezeichnete: so sind sie auch, wenn man sich nicht in einem Kantischen Subjektivismus abschließen will, wovon Trendelenburg sehr fern ist, als objektive Bestimmungen des Unbedingten in allem bedingten Sein, des Ewigen in allem Natürlichen und Geistigen, anzuerkennen, ja jenes und dieses ist nur ein identischer Satz. Für ihn läßt ein solches Zugeständniß keine fernere Wahl und kein Ausweichen übrig: er muß es ganz zurücknehmen und dem in diesem Punkte äußerlich wenigstens konsequenteren Empirismus beitreten, oder einen philosophischen Standpunkt entschieden einnehmen, der mit der Apriorität und Objektivität der Kategorieen nun auch die davon unabtrennliche Erkennbarkeit des Unbedingten behauptet und dieß zum Principe der Philosophie macht. Jener Halbkantianismus aber, den sich Trendelenburg vorzubehalten scheint, wird nach beiden Seiten überflügelt: sofern die Kategorieen zwar apriorische und subjekt-objektive, dennoch aber nur endliche Bestimmungen sein sollen, hat er sich nicht einmal mit den Instanzen des Empirismus gegen diese Ansicht völlig abgefunden. Und von der andern Seite glauben wir kaum, daß, wer sich einmal jenes Standpunktes mit Einsicht in seine ebenso allgemeinen Konsequenzen bemächtiget hat, bei der Frage nach dem Grunde der Uebereinstimmung von Denken und Sein, deren Lösung Trendelenburg zur Hauptaufgabe seiner logischen Untersuchungen gemacht hat, mit der hier gegebenen (späterhin noch näher zu prüfenden) Auskunft sich begnügen oder zu ihr seine Zuflucht zu nehmen nöthig finden werde: daß, weil „Bewegung" im Denken, wie in allem objektiven Dasein gefunden wird, darum auch Denken in Sein, Sein in Denken gegenseitig ein- und aufgehen könne. Hat sich aber der treffliche Mann ganz des Princips bemächtigt, welches er zur Hälfte gegen keinen der entgegengesetzten Angreifer behaupten kann: so erhalten seine sonstigen Resultate, besonders was er von der allgemeinen Objektivität des Zweckes im Weltdasein sagt, erst Einheit und durchgreifende Bedeutung; selbst seine Polemik gegen Hegel gewinnt neue Berech-

tigung und größere Schärfe, weil sie sich in den Umkreis spekulativer Philosophie gestellt hat.

Denn gegen Gabler ist zu erinnern, daß er, um es kurz zu sagen, gar nicht das ursprüngliche Hegel'sche System vor den Angriffen seines Gegners zu schützen sucht, sondern eine andere Philosophie, die zwar implicite im Hegel'schen Principe liegen mag, auch als weitere Konsequenz desselben sich ergeben muß, nicht aber wirklich enthalten ist im Hegel'schen Systeme, so wie es vor uns liegt. Vielmehr hat Gabler die Identität von Sein und Denken, wie der ursprüngliche Hegel sie lehrt, damit auch den Begriff des reinen, der Objektivität immanenten Denkens völlig aufgegeben, so sehr aufgegeben, daß er sie nicht einmal mehr vor den einzelnen sehr triftigen Einwendungen dieses Gegners sicher zu stellen sucht. So scheint sie ihm selber offenbar etwas völlig Unhaltbares, Veraltetes geworden zu sein, — wir haben das Recht zu vermuthen, bis er uns andere wissenschaftliche Gründe seines hiermit ausgesprochenen Abfalls vom eigentlichen Hegel aufweist, — durch den Einfluß derjenigen Gegner der Hegel'schen Philosophie, welche, innerhalb ihres eigenen Princips stehend, von hier aus sie bekämpften, und deren später Nachzügler zu sein, — was diesen Punkt betrifft, Trendelenburg wohl selbst geständig sein wird. So hat Gabler sehr recht, wenn er in der Vorrede (S. XI. XII.) seine „Fassung der Hegel'schen Philosophie" als sein „eigenes philosophisches Glaubensbekenntniß" angesehen wissen will, welches er auch künftig „als seine eigene Sache zu führen und zu vertheidigen wissen werde". Wir halten dieß für die einzig passende und, von allen äußern hier nicht geltenden Rücksichten abgesehen, innerlich sachgemäße Stellung und können nur den Wunsch hinzufügen, welchen wir in dem ganz ähnlichen Falle schon vor vielen Jahren gegen Göschel aussprachen, er möge, da er faktisch außerhalb Hegel's steht, nun auch „auf eigene Rechnung" fortphilosophiren, und sich um die Uebereinstimmung mit den Hegel'schen Paragraphen nichts mehr kümmern.

In dieser Hinsicht kann nun der klagende Ton und die Bitterkeit, mit welchen Gabler von der über die Hegel'sche Philosophie

verhängten Ächtung oder Verfolgung spricht, auf den unbefangenen Leser kaum einen günstigen Eindruck machen. Wer auf diese Weise gewisser Maßen das öffentliche Mitleid auf sich ziehen will, könnte dem Verdachte sich aussetzen, daß er noch andere Stützen für seine Ansicht aufzurufen gewohnt sei, als die eigene innere Tüchtigkeit derselben, indem eine durch sich selbst starke Sache, vollends wenn sie verfolgt wird, dann von selbst schon die siegreiche ist: — vorausgesetzt, daß jene Klagen überhaupt gegründet sind. Es mag sein, daß auch hier nur die Nemesis einer äußerlich schlecht geführten Politik auf dem Fuße folgt, wenn die ehemaligen Verfolger im natürlichen Umschwung der Dinge nun die Verfolgten werden. Eigentlicher indeß zu reden, mag das wiederhergestellte Gleichmaaß den bisher an Exklusivität Gewöhnten wie eine gegen sie ausgesprochene Verfolgung erscheinen.

Doch abgesehen von diesen zufälligen Aeußerlichkeiten und nach dem innern Stande der Hegel'schen Sache geurtheilt, läßt sich wohl von keiner Seite mehr in Abrede stellen, daß diese Philosophie in ihrer ursprünglichen Gestalt für die eigenen namhaften und nennenswerthen Anhänger bereits obsolet geworden und von ihnen aufgegeben sei. Der alten Formeln müde, ja wie von einer tiefen, fast unheimlichen Langenweile an ihnen ergriffen, bekehrt man sich von allen Seiten, und das theistische Princip, für welches wir vor einer Reihe von Jahren mit fester Ueberzeugung den Sieg und das Recht der Zukunft gerade von Hegel aus in Anspruch nahmen, ist jetzt zur Gegenwart geworden und hat sein Recht sich errungen — (denn die pantheistischen und naturalistischen Verballhornungen der Hegel'schen Philosophie können wir wohl, als für die spekulative Entwicklung bedeutungslos, zur Seite lassen). Jetzt, nachdem das erste Stadium des Kampfes vorüber ist, kommt es auf den zweiten Schritt an, daß sich auch bei jenen Männern das neue Princip ganz durchsetze und in die volle Gegenwart eines darnach umgebildeten Systemes der Philosophie eintrete.

Hier nun täusche sich auch Gabler nicht über die weiter dadurch an ihn erwachsenden Forderungen. Zunächst steht es ihm gar nicht frei, jenen Theismus so ohne Umstände und wie wenn

inzwischen Nichts vorgefallen wäre, der Hegel'schen Philosophie bloß unterzuschieben und von ihm aus ihre Apologie gegen Jedermann, auch gegen Trendelenburg zu übernehmen, um daraus den Beweis zu führen, wie sie nach Inhalt und Resultaten noch immer „alle übrigen Philosophieen der Gegenwart überglänze" (S. V. VI.)! Schon Fischer hat auf eine, meines Erachtens, völlig überzeugende und unwidersprechliche Weise dargethan, daß dieß nicht die „ursprüngliche Lehre" Hegel's sei, sondern im direktesten Widerspruche mit ihrem systematischen Zusammenhange, wie mit ihren Resultaten stehe *). Sodann ergeben sich ihm durch die Aufnahme jenes Princips noch bestimmte wissenschaftliche Anforderungen, welche er nicht mehr umgehen kann. Persönlich können wir ihm nur unsere Freude bezeugen, ja ein großes indirektes Zeugniß der Wahrheit darin erblicken, daß es ihm so wohl geworden ist, jene Ueberzeugungen in sich zu befestigen: dennoch müssen wir als Philosophen ihn erinnern, daß es mit dem bloßen „philosophischen Glaubensbekenntniß" des Theismus jetzt nicht mehr gethan ist, daß er damit dem wahren Sachverhältnisse nach auch die Nothwendigkeit einer gänzlichen Umschmelzung des systematischen Zusammenhanges in der Hegel'schen Philosophie zugegeben hat. Wir haben schon von mehr als Einer Seite die Ausführung einer Metaphysik, die Behandlung der spekulativ theologischen Probleme von dem theistischen Principe her erhalten; dadurch sind neue, sehr specielle Fragen in Anregung gebracht, ein ganz neuer Kreis von Untersuchungen eröffnet worden, zu welchen sich jeder in ein bestimmtes Verhältniß stellen muß, der sich zu jenem Principe nicht nur durch vorläufige Winke und allgemeine Erklärungen, sondern auch durch objektiv wissenschaftliche Förderung desselben bekennen will. Gabler, als der älteste und einer der besonnensten und umsichtigsten Schüler Hegel's, wird gewiß nicht mit solchen indirekt ihm absagenden Erklärungen hervortreten, — noch dazu, indem er das Eingeständniß hinzufügt, daß Hegel

*) Fischer, „der Uebergang von dem idealistischen Pantheismus der Hegel'schen Philosophie zum Theismus": Z.Schr. Bd. X. S. 291 ff.

dasjenige, worauf es ihm selber ankommt, „nicht so scharf hervorgehoben haben möge" (S. XI.), — ohne das ganze Gewicht derselben und die Folge davon für alle Seiten des bisher von ihm vertretenen Systemes erwogen zu haben. Ja in ganz speciellen, die Form des Systems betreffenden Fragen verhehlt er gar nicht seine Abweichung von Hegel. Er verwirft es, mit dem bloßen Begriffe des Seins die Metaphysik anzufangen; er sagt, daß nur, indem das Denken in die Idee des Absoluten zurücklaufe und so den tiefsten Reflexionsakt vollziehe, es sein eigenes Wesen erkennen könne; aber erst von dieser also gefundenen Idee aus könne auch (metaphysisch) die Welt begriffen werden. Diese, die Idee des Absoluten daher, nachdem sie durch das in sein Wesen zurückgekehrte Denken in ihrer Vernunftapriorität gefunden worden, ist ihm der eigentliche Inhalt der Metaphysik. Ref. wüßte nicht schärfer und treffender den Punkt auszudrücken, auf den es ihm selber ankommt; denn daß dieß gerade seine eigene Meinung sei, kann jeder Leser der Zeitschrift aus seinen frühern Darstellungen entnehmen. Will Gabler jedoch in diese Gedankenfolge auch systematische Folgerichtigkeit bringen, so kann er offenbar nicht umgehen, der Metaphysik (Logik) eine Theorie des Denkens, des erkennenden Denkens, wie er das menschliche im Unterschiede vom göttlichen Denken nennt, kurz eine Erkenntnißlehre vorantreten zu lassen. Mithin fällt ihm, will er sich selbst verstehen, die ganze vielgerühmte Hegel'sche Ineinanderarbeitung der objektiven und subjektiven Logik unwiederbringlich dahin. Will er sie aber nicht fallen lassen, wie es nach seinen sonstigen Aeußerungen allen Anschein hat, so kann es ihm kein Ernst sein mit seinen Erklärungen über den Unterschied des göttlichen und menschlichen Denkens. Er bleibt selber dem „Popanz des reinen Denkens" (S. VII.) mit allen seinen Folgen so sicher verfallen, daß nun erst die Trendelenburg'schen Vorwürfe unabgewehrt mit doppeltem Gewichte auf ihm lasten. Denn durch jene Verschmelzung des Objektiven und Subjektiven in der Hegel'schen Logik wurde ja eben der Beweis geführt, daß die objektive That des (weltschöpferischen) Begriffes sich in den Akten des (menschlichen) Denkens nur ins Subjektive

erhebt, daß eben dadurch der menschliche Geist, in welchem der absolute Begriff zu sich selbst gekommen ist, im spekulativen Denken „rein" aus sich selbst auch den wahren Begriff der Dinge findet, kurz daß göttliches und menschliches Denken identisch sind. Welche Folgerung wäre überhaupt unabweislicher nach der ganzen Grundanlage der Hegelschen Logik und nach dem Schlusse des Systems im Begriffe der Philosophie, als gerade diese? Weist nun Gabler diese Ansicht zurück, spricht er seinen Abscheu vor einem „bloßen reinen Vernunftgotte," an mehr als Einer Stelle warm und nachdrücklich aus: so hat er darin als wissenschaftlicher Denker die Aufgabe mitübernommen, durch eine gänzliche Umgestaltung des Systemes der Philosophie nun auch das neue von ihm adoptirte Princip zu begründen. Das Ignoriren oder Umgehen dieser scharfgestellten Alternative: entweder einer völligen und definitiven Absage von Hegel, oder eines Zurücknehmens obiger Erklärungen ist jetzt nicht mehr möglich; vorausgesetzt auch, daß von Gablers würdigem wissenschaftlichem Charakter und gründlichem Sinne ein solches geflissentliches Ausweichen irgend vorausgesetzt werden dürfte, wie es durch Trendelenburg (die logische Frage S. 20) bei einer vornehmthuenden Gewöhnlichkeit seine verdiente Abfertigung erhalten hat. Um so aufrichtiger freuen wir uns seiner Verheißung, in einer eigenen Logik seine jetzt nur angeregten Ideen weiter ausführen zu wollen, und erwarten von ihr nicht nur im nähern Umkreise der Hegel'schen Schule, sondern im weitern der deutschen Philosophie eine aufklärende, wohlthätige Wirkung.

Die unmittelbar hier vorliegende Frage schließt sich zunächst an das „logische" oder erkenntnißtheoretische Problem. Daß aber die Lösung dieser Frage in letzter Instanz von der metaphysischen Lösung des Weltproblemes abhange, erkennen beide Männer in Uebereinstimmung an. Auch Ref. hat sich schon längst dieser Ueberzeugung angeschlossen, hält diese aber bei einem Jeden, der, wie Gabler, einen dialektischen Zusammenhang der einzelnen

Theile des Systemes anerkennt, gleichfalls für durchaus entscheidend, um diesen Zusammenhang zu bestimmen. Zuerst ergiebt sich daraus, daß das Erkenntnißproblem abzuscheiden sei von dem metaphysischen, indem dieß, als das höhere und allgemeinere, der wirklich erfolgten Lösung des erstern selbst wieder ihre weitere Begründung giebt. Auf die Frage: wie ein Erkennen möglich sei? ist die für ihren Umkreis vollständige, jene Frage wirklich lösende Antwort: weil eine innere Uebereinstimmung stattfindet zwischen der Welt der Objekte und ihrem Erkennen, indem dies nur sein eigenes Wesen (seine „Gesetze") in ihnen wiederfindet. Aber diese für sich selber abschließende, einen eigenen Umfang von Aufgaben und Lösungen erschöpfende erkenntnißtheoretische Untersuchung führt nothwendig in das weitere metaphysische Problem über: wie jene innere Uebereinstimmung des Subjektiven und Objektiven selber möglich, und was ihr Grund sei? So ist zweitens nicht nur über die Sonderung beider Probleme, sondern auch über das nothwendige dialektische Verhältniß von Metaphysik und Erkenntnißtheorie entschieden. Diese auf jene erst folgen zu lassen oder sie ihr als einen ihrer letzten Theile einzuverleiben, wie Hegel es sich genügen läßt, wäre nach den jetzt gewonnenen Prämissen zunächst das begriffslose Hysteron-Proteron, daß die Möglichkeit eines metaphysischen Erkennens dann unerklärt bliebe, ja mit einer offenbaren petitio principii aus ihm erst rückwärts die Möglichkeit eines Erkennens überhaupt erklärt werden sollte, während es zu seiner eigenen Gültigkeit die Möglichkeit und Geltung eines Erkennens überhaupt unbewiesen voraussezte. Sodann ist dieses Verhältniß auch völlig undialektisch: denn bei einem wahren dialektischen Fortschreiten muß jeder folgende Begriff, als der höhere, den Umkreis des vorigen erweitern, er muß das Problem (den dialektischen Widerspruch), welches der vorige zurückgelassen hat, seinerseits in sich auflösen, so lange in's Wesentliche zurückschreitend, bis der schlechthin höchste, Alles vermittelnde Begriff gefunden ist, der damit das letzte Licht über die Lösung aller untergeordneten Probleme giebt, und der eben darum unmöglich der Inhalt und das Resultat einer Anfangswissenschaft der Philosophie

sein kann, indem es dann mit dem dialektischen Antriebe derselben gleich Anfangs seine Endschaft erreicht hätte. Die Logik, als Anfangswissenschaft genommen, könnte somit überhaupt nicht mehr die Wissenschaft vom absoluten Principe, von Gott sein, eine Einsicht, welche Erdmann bereits auf das Bestimmteste in sich entwickelt hat.

Hieraus folgt nun für Gabler und für jeden derselben Schule, dem die aus ihrer eigenen Voraussetzung sich erweisende Hypothese Hegels vom reinen Denken und dem absoluten Begriffe nicht mehr Genüge thut (daß sie nur dieß ist bei Hegel, hat die genaue und umsichtige Kritik Trendelenburg's, wie die frühere des Ref. wohl unwidersprechlich, wenigstens von Gabler unwiderlegt, dargegethan); — es folgt das Doppelte daraus für sie: ebensowohl, daß sie die Hegel'sche Verschmelzung von Metaphysik und Erkenntnißlehre, die für jene Fassung des Princips ausreichen mochte, bei der von ihnen erstrebten weitern Entwicklung desselben nothwendig wieder aufzulösen haben, als auch daß, wenn diese Sonderung einmal vollbracht ist, das erkenntnißtheoretische (logische) Problem nicht nach dem metaphysischen behandelt, sondern als das erste, unmittelbarste in der Reihe der philosophischen, an die Spitze aller übrigen treten müsse. Der Ref. muß dieß und das Obige als eine unvermeidliche Konsequenz jedes gründlichen Herausschreitens über das Hegel'sche „reine Denken" betrachten, und kann, den erneuerten Zweifeln über diesen Punkt gegenüber, nur um so fester auf seiner Ansicht und den Gründen für dieselbe beharren.

Hier ist es dem Ref. nun ebenso wichtig, als es ihn nur in seinen eigenen Ueberzeugungen bestätigen kann, daß ein Denker, wie Trendelenburg, der, ohne alle im Voraus angenommenen Maximen (oder besser gesagt, Vorurtheile) über philosophisches System und Methode, lediglich mit sinnigem Blicke dem naturgemäßen Zusammenhange der Dinge nachforscht, wenigstens in jener allgemeinen Fassung der Sache mit ihnen übereinstimmt, und wenn er dazu fortgehen möchte, eine systematische Anordnung der Philosophie nach ihren einzelnen Theilen zu entwerfen, diese wohl nur in ähnlicher Weise mit der seinigen gliedern könnte.

Das menschliche Denken weiß sich nach ihm (Logische Untersuchungen II. S. 341. 42) als abhängig von der Natur der Dinge und die Natur der Dinge als unabhängig von sich. Dennoch verfährt es von vorn herein, als wäre sie von ihm bestimmbar, und rastet nur, wenn es (erkennend) sie bezwungen hat. Diese Zuversicht wäre ein Widerspruch, eine Kühnheit der Verzweiflung, wenn nicht in den Dingen Denkbares, in dem Wirklichen Wahrheit vorausgesetzt würde, — „wenn nicht Gott, die Wahrheit, dem Denken und den Dingen als gemeinsamer Ursprung und als gemeinsames Band zu Grunde läge."

So schließt er aus der vorhandenen Wahrheit im Denken und in den unmittelbar davon unabhängigen Dingen, — aus diesem „festen Satze" oder Ausgangspunkte — auf die Nothwendigkeit einer höhern Vermittlung im denkenden und aus seinem Gedanken die Dinge realisirenden Geiste Gottes. Trendelenburg macht den Satz zu dem seinigen (II. S. 262): daß „der Akt des göttlichen Wissens in allen Dingen die Substanz des Seins sei." Er nennt diesen Beweis für das Absolute und das Wesen des Absoluten, als des Geistes, einen indirekten in mathematischem oder juristischem Sinne. Wir glauben ihn, vielleicht bezeichnender, den regressiven, aus der Folge in den Grund zurückschreitenden nennen zu dürfen, die einzige Beweisführung, die für das Absolute, den Urgrund, möglich ist; und allerdings haben wir uns der Kautelen zu erinnern, welche über die begränzte Gültigkeit dieser Form des hypothetischen Schlusses die Logik beibringt. Doch ist er hier vollkommen „zwingend," da „aus der Betrachtung nicht mehr gezogen werden soll, als was darin liegt," nämlich die Erklärung davon, wie dieselbe Wahrheit im Denken, wie in den Dingen sein kann (II. S. 342). Hiermit würde daher immerhin ein fester Anhaltspunkt für die Erkennbarkeit des Absoluten gegeben sein: — ein Gegenstand, auf welchen wir noch einmal zurückkommen müssen.

Ferner aber, sagt Trendelenburg (II. S. 364), giebt es für uns Menschen kein reines Denken; es hätte ohne Anschauung kein Leben; es würde in reiner Inhaltlosigkeit erstarren. „Vergebens

hofft es dadurch zum göttlichen Denken zu werden und dieß in seiner Ewigkeit darzustellen, wie es vor der Erschaffung der Dinge war. Das göttliche Denken dachte die Welt und hatte darin eine Anschauung. Das menschliche Denken schafft nur diesem leiblich gewordenen Gedanken nach. Daher muß das erste Princip des Denkens ein solches sein, das in die Anschauung führt und die Möglichkeit derselben erzeugt. Ohne ein solches giebt es keine Gemeinschaft zwischen dem Denken und den Dingen."

Mit dieser Ansicht, so wie mit der aus ihr geschöpften und durch die ganze Schrift des Verf. durchgeführten Polemik gegen die Hegel'sche Philosophie, weiß sich nun Ref. vom Anfange seiner eigenen Kritik Hegel's einverstanden *): gerade von dem Satze aus, weil die Identität von Sein und Denken im Systeme stets nur vorausgesetzt, mit einer versteckten petitio principii dem Beweise jener Identität selber untergelegt, nirgends aber objektiv bewiesen werde, wird gezeigt, daß es ein „reines," aus sich selbst den reinen Begriff entwickelndes Denken nicht geben könne, indem dasselbe zudem noch bei genauerer Betrachtung sich als ein solches verräth, das seinen angeblich reinen Begriffsgehalt aus dem durch Abstraktion gewonnenen Gehalte der objektiven Weltbegriffe schöpfte, nicht aus der eigenen Immanenz; — dem Hauptgedanken nach wird also dort dasselbe nachgewiesen, was Trendelenburg jetzt mit allerdings musterhafter Vollständigkeit, Klarheit und Geduld an allen einzelnen Seiten des Systemes gezeigt hat. — Deßhalb, wies Ref. ferner nach, sei das Denken aus der abstrakten Reinheit seiner metaphysischen Behandlung in Hegels Logik wieder abzulösen, und auf dem noch einmal erneuerten Wege Kants, in einer eigenen Wissenschaft, als einer Erkenntnißlehre, zu behandeln, welche die Genesis desselben aus der Anschauung nachweise, — was dieselbe aber nur dadurch vermöge, sofern das Denken der Anschauung zugleich schon immanent ist, aus dem (freilich erst in der Metaphysik seine völlige Erklärung erhaltenden)

*) Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie, Heidelberg 1832. S. 42 f. 54. 67. f. 72—74. 75—79. 81 ff.

höchsten Grunde, weil Alles, auch das Anschaubare und Angeschaute, in einem Urakt des Denkens seinen letzten Ursprung hat. Das nämlich hat Trendelenburg freilich übersehen, was ihn eben nöthigt, auch hierin zu seinem Principe der Bewegung die Zuflucht zu nehmen, daß schon in der Anschauung, wie im Vorstellen, dem Gedächtniß u. s. w. das Denken verborgener Weise mitthätig ist, daß es nur aus seiner eigenen Präexistenz hervortritt und sich selber findet, wenn es aus der Anschauung und Vorstellung sich zum eigentlichen Denken erhebt, so wie es auch nur dadurch das Angeschaute, Empirische, denkend verarbeiten, unter die Form des Begriffes bringen, im Schlusse mit seinem eigenen Wesen und Grunde vermitteln kann, weil dieses selber ursprünglich, um bei Trendelenburg's sinnbildlichem Ausdrucke zu bleiben, „ein leiblich gewordener Gedanke Gottes ist."

So ist eigentlich auch nach der wahren Konsequenz von Trendelenburg das Denken das gemeinsame prius, welches nicht nur das subjektivmenschliche Denken und die Anschauung, wie alle Stufen des menschlichen Erkennens und Bewußtseins unter sich vermittelt und zur gegenseitigen Uebereinstimmung bringt, sondern auch die umfassende Synthesis, das wahrhaft Durchdringende und Vermittelnde zwischen den Dingen und ihrem Erkennen ist: — das Denken in jenem universalen und objektiven Sinne, in welchem es als ein Moment der weltschöpferischen Thätigkeit selber betrachtet werden muß, und welchen auch Trendelenburg wenigstens im Allgemeinen anerkennt, indem er das menschliche Denken als das Nachdenken eines Urgedachten bezeichnet. So bliebe auch ihm damit in der Lösung des erkenntnißtheoretischen Problems eine weitere, der Metaphysik zu überweisende Frage zurück: wie nämlich jenes schöpferische Urdenken selber zu fassen sei, und welche ferneren Konsequenzen in diesem Begriffe liegen mögen, die für Trendelenburg nun gewiß nicht in dem abstrakten Festhalten eines „reinen," subjektlosen „Denkens," oder einer unpersönlichen oder allpersönlich werdenden „absoluten Idee" bestehen können, indem er, gleich uns, dem Hegelschen Systeme gegenüber die abstrakte und widerspruchvolle Unverständlichkeit dieser Begriffe

anerkennt. Er hätte dadurch, wenigstens dem Principe nach, den Begriff einer Metaphysik ganz in unserm Sinne und in demselben wissenschaftlichen Zusammenhange, von einer Erkenntnißlehre aus, gefaßt, den wir derselben geben. Hat aber der Verf. einmal jenen Begriff von dem weltschöpferischen Denken mit voller Klarheit und durchgreifender Entschiedenheit gefaßt, dann wird er kaum noch nöthig haben, jene universale Vermittlung von Subjektivem und Objektivem in Anschauung und Angeschautem, wie im Denken und Gedachten, in der bloßen „Bewegung" zu suchen: er hat einen weit innerlicheren, angemessenern und die universale Weltthatsache der wechselseitigen Immanenz von Denken und Sein wirklich erklärenden Begriff erhalten, während jener der Bewegung kaum weniger abstrakt, kaum weniger der Sache äußerlich wäre, als der verworfene Hegelsche vom „reinen Denken." Schon Weiße hat ihm, wie ich glaube, einleuchtend gezeigt (Z.Schr. Bd. IX. S. 280 ff.), daß dieß lediglich eine zwar sinnreiche, aber immer doch nur eine Hypothese sei, die, nach der Natur von dergleichen, am nächsten Tage von einer andern verdrängt werden kann, keine objektive, das Verständniß jenes Vorgangs wahrhaft aufschließende Erklärung. Wir setzen hinzu: er hat wirklich gezeigt, daß Bewegung beiden gemeinsam sei; Genesis, innere oder äußere Genesis ist die Entstehungsform alles endlich Seienden wie Gedachten. Aber es ist ihnen nur ein Gemeinschaftliches, d. h. ein äußerlich, wesenlos Gemeinsames, nicht das schlechthin Gemeinschaftliche, das wesentlich sie bestimmende und gestaltende, eben sowohl für ihre Gemeinsamkeit, wie für ihren Unterschied wirklich eine Erklärung enthaltende Princip derselben. Dieß ist der Begriff der Bewegung so wenig, daß man nicht einmal aus ihm, für sich selbst genommen, irgend einen Naturunterschied, etwa den der chemischen und der organischen Körper, herzuleiten vermöchte, wiewohl nach Trendelenburg's Beweise in ganz gleichem Sinne gesagt werden könnte, daß Bewegung auch hier das Gemeinschaftliche sei, — noch auch daraus verständlich machen könnte, wie jene verschiedenen Produkte der Naturbewegung nun doch zugleich durch eine andere, höhere Naturbewegung in Uebereinstimmung unter

einander gebracht werden können, indem bekanntlich in den meisten Lebensakten Chemismus und organische Thätigkeit (chemische und organische „Bewegung") zusammenwirken. Am allerwenigsten aber ist erklärt, wie die denkende Bewegung die Akte des Schließens, das Denken des Causalitätsbegriffes, das denkende Aufsuchen des Zweckes und dgl. zu Stande bringe (S. 112—114. vgl. II. S. 65. 66). Was der Verf. darüber ausführt, indem er bei dem Syllogismus auf die im „Raume des Denkens" vorgehende Ueberordnung und Unterordnung der Begriffe aufmerksam macht, „der sich nur durch Bewegung erzeugt," — oder bei dem Denken der Wirkung aus ihrer Ursache, darauf, daß sie sich nur als „eine Richtung woher" — „vorstellen" lasse, wie sich dieß an den bekannten Thatsachen aus der Grammatik zeige, — oder bei dem Denken des Zweckes, daß es eine „Richtung wohin" darstelle, so daß „die Bewegung der Thätigkeiten gleichsam nach Einem Punkt gerichtet wird:" — so täuscht sich der geehrte Verf. gewiß nicht über die wahre Bedeutung von diesem Allen: hier ist gerade das Denken aus dem Spiele und unerklärt gelassen und nur aufmerksam gemacht auf die sinnlich symbolisirende Thätigkeit des Vorstellens, welche die Denkakte begleiten kann, und, indem wir vorstellend sprechen, wie sie auch den (gleichfalls symbolisirenden) Sprachausdruck gestaltet. Wenn er aber an dieß sinnlich Symbolische der Sprache und des grammatischen Ausdrucks erinnert, welcher dem eigentlichen Denken während des Aussprechens seiner Gedanken nicht mehr ausdrücklich vorschwebt, vielmehr in die reine, unbildliche Bezeichnung des allgemeinen Gedankens sich verloren hat, und wenn er jenes als das Ursprüngliche und Wahre der Sache zu bezeichnen scheint, indem er aus ihm den eigentlichen Hergang des Denkens, seine noch darin sich verrathende „Bewegung," erklären will: so scheint uns gerade im Umgekehrten das Richtige, der eigentliche Charakter des Denkens zu liegen. Indem das Denken in den Worten, mit denen es seine Akte bezeichnet, die ursprünglich sinnliche, meistens allerdings eine Bewegung und Raumverhältnisse bezeichnende Bedeutung völlig vergessen hat, und die reine Sache, unvermischt von dem Bilde, jetzt vor sich sieht, ist es nicht

von seinem Wesen abgekommen und hat seine Bewegung ertödtet; es ist vielmehr aus dem vorstellenden Denken zum wahren, bildlosen und darum auch Allgemeines in seiner Allgemeinheit zum Bewußtsein bringenden Denken, zum Denken als solchem vorgeschritten, das mithin ein specifisch Höheres, Anderes sein möchte, denn nur das geistige Symbol des Sinnlichen, eine in den Geist fallende Selbstbewegung, mit welcher es die äußere nachbildet. So wird es vielleicht nicht unmotivirt erscheinen, was wir erforderlichen Falls durch alle Instanzen der vom Verf. geführten Untersuchung zu erhärten erbötig sind, wenn wir behaupten, daß jenes Princip der Bewegung, das Alles vermitteln und erklären soll, ein zwar gemeinsamer, aber zugleich allzu unbestimmter und vieldeutiger Begriff sei, um jene Immanenz von Denken und Sein, und vollends die einzelnen Stufen der Anschauung und des Denkens wirklich daraus zu erklären. Dadurch nämlich, daß man ihm, je nach den verschiedenen Weltthatsachen, welchen man sich zuwendet, verschiedene Bedeutung beilegt, werden diese Weltthatsachen selber weder in ihrer Verschiedenheit, noch in ihrer Gemeinsamkeit wahrhaft begriffen.

Dazu kommt nun aber noch ein anderer, sehr erheblicher Umstand. Der Verf. hat richtig erkannt, daß aus dem Principe der Bewegung blos die unmittelbare Wirkung der Dinge auf einander, kurz die mechanische Verkettung wirkender Ursachen sich erklären lasse: ihr Resultat für sich selber wäre eine mechanistische Weltansicht. Wiewohl nun aber „das Gebiet der Bewegung die ganze Welt ist“ (II. S. 1): so begegnen in ihr uns dennoch Thatsachen, die sich aus der bloßen Bewegung nicht erklären lassen; es sind die einer Zweckverknüpfung unter den Dingen, welche ebenso universal in das Princip der Bewegung mithineinwirkt. Aber es ist eine andere Causalität, als die der gestaltenden Bewegung. Der Zweck wirkt innerhalb der Entzweiung und Vielheit (II. S. 16); aber er bringt innere, geheimnißvolle Uebereinstimmung in die äußerlich geschiedenen, oft weit getrennten Weltgegensätze hinein, so daß sie nur Einen Gedanken darstellen, trotz jener äußern Geschiedenheit. Im Zwecke also,

wie er seine allgemeine Wirkung innerhalb des Reiches der Bewegung zeigt, ist denkende Verknüpfung das eigentlich Thätige: er ist als ein zweites, höheres Princip in jenem mitgegenwärtig, und so greift er auch als ein zweites apriori in die Welt der Wissenschaften ein; schon die geometrischen Figuren, die arithmetischen Verhältnisse zeigen innerhalb ihrer Nothwendigkeit zweckmäßige Verknüpfung (II. S. 66. S. 17. 18). Aber auch die Möglichkeit zeigt sich als unstatthaft, den Zweck als etwas blos von unserm Geiste subjektiv in die Dinge Hineingetragenes zu betrachten, da allerdings nur der Geist denkend sich Zwecke setzen und solche ausführen kann. So bleibt nur übrig, den Grund jener universalen, alles Geschiedene und Entzweite ineinanderordnenden Zweckverknüpfung in einem denkenden Geiste zu finden, „der die Welt beherrscht, indem er sie durchschaut", und auch in den „blinden Ursachen", d. h. im Principe der Bewegung, zeigt er sich als das eigentlich Wirkende und sie in ihrer Bewegung Leitende (S. 16. 23. 66—70. Vgl. II. S. 344 ff.).

Dieß der wesentliche Gedankengang in der Abhandlung über den „Zweck" (II. S. 1—71), welche wir schon einmal als den schönsten, reichhaltigsten und von wahrhaft tiefen, ächt spekulativen Blicken erfüllten des ganzen Werkes erklärt haben. Dennoch, wenn der Verf. das hier von ihm Behauptete in seine volle Geltung einsetzen will, widerlegt er dadurch nicht seinen eigenen zu Anfang aufgestellten Begriff von dem universal Vermittelnden, Allbewirkenden der Bewegung im Sein, wie im Denken? Wir wollen von dem sehr wesentlichen formellen Mangel absehen, auf welchen ihn schon Weiße aufmerksam gemacht hat (a. a. O. S. 292. 93), daß in seiner Ansicht das Princip der Bewegung und des Zweckes nur neben einander treten, daß nach dem Verf. an sich selbst recht gut eine Welt sich denken lasse, in welcher bloß Bewegung und wirkende Ursachen walten, daß ihn nur die Erfahrung, die Thatsachen genöthigt haben, über die Bewegung zum Zwecke fortzugehen. (Vgl. das ausdrückliche Geständniß des Verf. II. S. 67.)

Aber wenn er auch nur empirisch zu der Anerkennung des

Zweckes als einer allgemein wirkenden Weltmacht gelangt ist, — was freilich den Anforderungen an eine philosophische Weltansicht in keiner Weise genügt, indem empirisch bekanntlich nichts Allgemeines oder schlechthin Gemeingültiges erkannt werden kann: — so muß er dann doch wenigstens alle Folgen dieser Ueberzeugung erschöpfen und seine ganze Philosophie ihr gemäß gestalten. Statt dessen bleibt er in einer Halbheit, in einem Dualismus der bedenklichsten Art befangen, und zwar, wie es scheint, in doppelter Weise.

Zunächst nämlich gibt er zwar den Vorwurf des Dualismus selber zu: er bemerkt ausdrücklich, er könne scheinen, „einem Dualismus in die Arme geführt worden zu sein, wenn er neben dem Principe der Bewegung dem des Zweckes eine zweite Bahn öffne" (II. S. 67). Allein er entschuldigt dieß mit der „Nothwendigkeit" der Thatsachen, welche viele Erscheinungen darbieten, welche nicht aus der bloßen Bewegung erklärt werden können (II. S. 1 ff. S. 67). Mit andern Worten: weil der Weltzusammenhang selber dualistisch ist; kann die Philosophie sich entbrechen, auch es zu werden? Oder vielmehr, würde sie dadurch nicht gerade falsch, wenn sie eigensinnig aus einem monistischen Principe Alles erklären wollte?

Diesen Grund würden wir für völlig überzeugend halten, wenn mit solcher Fassung der Sache nicht eben das Ziel verfehlt würde, welches der Verfasser wirklich erreicht zu haben scheinen konnte: er hat mit dem eingeräumten Dualismus seine eigenen umfassenden Resultate aufgegeben. Aus jener Annahme eines Princips des Zweckes neben dem der Bewegung, wie sie aus einer blos empirischen Auffassung jenes Begriffes nicht anders erfolgen kann, ergibt sich nur das Resultat, was keineswegs das beabsichtigte ist: daß einige Welterscheinungen nicht aus bloßer Bewegung erklärt werden können, daß wir für diese vielmehr noch nebenbei eine Zweckthätigkeit annehmen müssen, — mit Nichten folgt aber, was der Verf. eigentlich im Auge hat und bewiesen haben will: daß die Zweckverknüpfung, als zweites ebenso universales Princip, im ersten der Bewegung überall mitwirke und dessen eigent-

lich Leitendes sei; so wie es in der Natur der Dinge in Wahrheit sich verhält.

Wenn jedoch dieß nicht seine Meinung wäre, nur jenes, was hätte er dann überhaupt gewonnen? Das ganze Fundament seiner theistischen Ueberzeugungen wäre dahin, der in der Welt „verleiblichte" Gedanke Gottes!

Sodann aber ist Folgendes zu bemerken: So lange der Begriff des Zweckes blos empirisch aufgenommen, nicht metaphysisch in seiner allgemeinen, Alles durchdringenden Nothwendigkeit aufgewiesen worden ist (wie es z. B. unsere Ontologie in der Weise gethan, daß sie zeigt, wie in der allgemeinen Existenz und dem Gegeneinanderwirken der Weltsubstanzen selbst eine wechselbeziehende, nach dem Gedanken des Zweckes sie verknüpfende Macht das ursprünglich Wirksame sein müsse, indem sonst jenes sich Zugeordnetsein und ergänzende Ineinandergreifen der Weltsubstanzen, als die Thatsache, die im Einzelnsten wie im Umfassendsten des Weltzusammenhanges sich uns ankündigt, ohne höchsten Widerspruch sich nicht denken lasse): — so lange bleibt der ganze Begriff des Zweckes problematisch und kann von dem Verdachte eines zufälligen Scheines nicht befreit werden. Und dieß giebt Trendelenburg selber zu: „Zwar bleibt auf diesem Standpunkte noch immer die Möglichkeit offen, daß die tiefer erforschte wirkende Ursache die Ansicht des Zweckes in einen Schein auflöse. Es muß ein solcher Versuch erwartet werden. Bis dahin ist indessen das Unvermögen der wirkenden Ursache der indirekte Beweis für die Nothwendigkeit des Zweckes" (II. S. 67). So gesteht er also diesem Theile seiner Theorie — gerade dem wichtigsten und entscheidendsten für seine Weltansicht, — nur eine einstweilige Gültigkeit zu, bis ihm das Gegentheil derselben bewiesen werde, was er freilich für höchst unwahrscheinlich hält! Aber er wollte ja philosophiren: und da wird er selbst die Initiative ergreifen und die Unmöglichkeit des Gegentheils — nicht zwar den logischen, wohl aber den bedingungsweis nothwendigen Widerspruch — nachweisen müssen, wenn man von der gegebenen Universalthatsache der Welt den

Begriff des universal in ihr wirkenden Zweckes fern halten wollte. Aber, was das Mißlichste ist, wie der Verf. einmal den Begriff des Zweckes in seinen Zusammenhang einführt, hat er sich diesen Beweis selber unmöglich gemacht, wohl aber seinen Gegnern die Prämisse stehen gelassen, aus welcher sie allerdings jenen „Beweis des Gegentheils" wider ihn zu führen vermögen. So lange, wie bei ihm, seiner ursprünglichen Auffassung nach, der Begriff des Zweckes nur als zweiter, neben dem der wirkenden Ursache, stehen bleibt, nicht diesen, als die auch in ihm einzige Weltmacht, in sich aufgehoben hat: wird ihm jeder entschlossene und seines Principes sich klar bewußte Physiker beweisen, daß überall, auch da, wo das Produkt ein zweckmäßiges (organisches) Gebilde ist, nur eine Reihe wirkender Ursachen es hervorgebracht hat. Wiewohl wir nun mit dieser Bemerkung ihm selber, als gebildetem Denker und einsichtsvollem Naturforscher, nichts Neues oder ihm Fremdes gesagt zu haben glauben; so hat er doch in seiner Theorie noch keinesweges die entscheidenden Folgen dieser Einsicht walten lassen. Wie kann noch ein „künftig zu erwartender" Beweis den Begriff des Weltzweckes in einen „Schein auflösen", wenn allgemein erwiesen worden ist, daß durch allen Naturmechanismus hindurch nur der Weltzweck sich verwirklicht, daß beide schlechthin in einander sind? Wir könnten ihn darüber auch noch auf die interessante Abhandlung von Erdmann über „Natur oder Schöpfung"? (Leipz. 1840 S. 115. 118 ff.) verweisen, wo der Verf., seinem dortigen Standpunkte gemäß darauf gerichtet, mehr den Unterschied zu zeigen, als die Einheit, jenen Unterschied aber als einen universalen, in keinem Sinne partikulären, — nachweist, wie das ganze Universum ebenso von der Einen Seite natura, das sich selbst mit innerer Nothwendigkeit Auswirkende, wie ebenso ganz creatura, Erzeugniß eines schöpferisch den Zweck in ihm wirkenden Gottes sei.

Zuletzt noch scheint über das Ganze seiner Theorie nachfolgende Betrachtung zu entscheiden: Wenn in der „Bewegung", in allen wirkenden Ursachen, doch nur der Zweck sich vollzieht, wenn er jene Wirkungsweisen insgesammt nur zum Mittel seiner eigenen

Verwirklichung herabsetzt, — wenn also im Principe der Bewegung vielmehr das des Zweckes die eigentliche Wahrheit ist, — und darin müssen wir die definitive Meinung des Verf. nach dem Inhalte des zweiten Theiles seiner logischen Untersuchungen finden: — so ist es auch für ihn gar nicht mehr wahr, daß die Bewegung, der ja für sich keine Bedeutung mehr zukommt, das Vermittelnde zwischen Sein und Denken, Subjektivem und Objektivem sein könne. Sein Werk hat sich von hinten her selber widerlegt, der zweite Theil den ersten, aber nicht auf dialektische Weise, so, daß ein untergeordnetes Princip durch Aufweisung der in ihm liegenden Nothwendigkeit, es zu überschreiten, sich in sein höheres aufhebt (diese regressive Dialektik, die übereinstimmt mit dem, was er genetische Methode nennt, wird wohl gegen die Polemik des Verf. wider das dialektische Verfahren Stich halten), sondern die Selbstwiderlegung ist die ganz äußerliche, gewöhnliche, mit der man einen früher für unbedingt gehaltenen untergeordneten Begriff nachher selbst als den untergeordneten entdeckt. Der Verf. wird diese Bemerkung nicht in dem Sinne deuten, als dächten wir zu behaupten, er habe bei der Ausarbeitung seines ersten Theiles nicht den Inhalt des zweiten gekannt und planmäßig den Hauptgedanken desselben im Auge gehabt: nur das behaupten wir, um der Macht des Princips willen, welches er in diesem zweiten vertritt, daß er die wahre Konsequenz desselben nicht erwogen habe, als er die Resultate des ersten für definitive und wirklich das Problem der Vermittlung zwischen Sein und Denken (welches sein Werk als die „nächste Aufgabe" bezeichnet I. S. 101 ff.) lösende ansah. Falls in der That — um bei des Verf. Ausdrucksweise zu bleiben (II. S. 70) — „die Anschauung der Bewegung, indem sie sich näher bestimmt, den Zweck in sich aufnimmt," ebenso falls „auch die aus der Bewegung entworfenen Kategorieen den Zweck sich aneignen und dadurch in dichtere Gestalt des Begriffes übergehen", d. h. wie die weitere vom Verf. gegebene Ausführung der „Kategorieen aus dem Zwecke" zeigt (II. S. 72—88), wenn sie durch diese Aufnahme in den Zweck ihre eigene abstraktere Fassung ablegen, und die

concretere, „dichtere", eigentlich erst wahre Gestalt empfangen; falls demnach hierin erst das ganze, vollständige Princip der Welterklärung sich ergeben hat, nicht schon in jenen untergeordneten Auffassungen: so kann allein von diesem vollständigen Gedanken aus die wahre Lösung auch der besondern, „nächsten Aufgabe" gesucht werden, „wie Erkenntniß möglich", — „wie das Räthsel des Erkennens zu erklären sei"? So bleibt es dabei: der Verf. hat nach dem Sinne seiner eigenen Worte durch sein Ende seinen Anfang widerlegt.

Aber auch nach des Verf. sonstiger Grundansicht kann jene wahre Lösung nur von dorther, nicht aus dem untergeordneten Principe der Bewegung sich ihm ergeben. Der im Hintergrunde liegende gemeinsame Gedanke ist der, daß die Welt als „ein künstlerisches Ganze", somit auch nur Werk eines denkend-schöpferischen Geistes sein könne, das Geschaffene (Objektive) sei ein Urgedachtes, hiermit ein stufenweis, nach innern Unterschieden gegliedertes System von Gedanken, und unser Denken habe nur die Aufgabe, diesem ursprünglich schöpferischen Denken aus der Objektivität, welche es in der Welt sich gegeben, „nachzudenken", gleichwie wir aus einem Gedichte die objektivirten Gedanken des Dichtergeistes uns herauslesen (II. S. 349—353). — Wir sehen hier davon ab, ob dieser Gedanke ausreichend begründet oder metaphysisch vollständig sei zur Welterklärung; wir betrachten ihn nur in seinem Verhältnisse zum einzig hier in Frage kommenden erkenntnißtheoretischen Probleme, und auch hier, müssen wir sagen, ist die Selbstwiderlegung, die Selbstberichtigung des Verfassers die vollständigste, welche sich denken läßt. Ist nämlich das schöpferische Denken der Grund der Dinge, das aller Objektivität Immanente, ist unser Denken nur das Nachbilden desselben, ein ihm „Nachdenken": so ist mit Nichten „Bewegung" das Gemeinsame zwischen Objektivem und Subjektivem, Sein und (unserm) Denken, sondern das Ur- oder objektive Denken selbst (der νοῦς ποιητικός des Aristoteles): — eine Ansicht, gegen welche der Verf. schon als Aristoteliker um so weniger Etwas einzuwenden haben wird, als er im Uebrigen sich ganz zu ihr bekennt. Dann streife er

aber vollends jene Theorie von dem Allvermittelnden der Bewegung ab und sei schon von Anfang, was er erst hinterher zu werden sich entschließt, Idealist.

Hiermit würde er aber erst recht in den „ehrlichen Weg" Kant's zurücklenken, was ja nach seinen Erklärungen an sich seinen vollsten Beifall hat. Denn in diesen Weg, in den des absoluten Idealismus, hat Kant den Strom der Philosophie wohl für immer hineingeleitet, indem darin zugleich das Princip entdeckt ist, — wovon unser Verf. in seinem Werke selbst die glänzendsten Proben gegeben hat, — den Empirismus über sich selber aufzuklären und seinen bisherigen Widerstand gegen die Philosophie in die freie Vereinigung mit ihr aufzulösen.

Wie vermag das objektive Sein zu einem gewußten, wie das Wissen (Denken) zum Erkennen zu werden, in jenes objektive Sein einzudringen? — Diese Frage haben alle Philosophen, seitdem sie aufgeworfen worden, nur dadurch lösen zu können eingesehen, daß in beiden getrennten Gliedern ein Gemeinschaftliches nachgewiesen werde. So nahm auch Kant die Sache, und dennoch auf eine durchaus neue, tiefe und originale Weise, indem er, freilich in der noch beschränkten Form der Subjektivität, den Gedanken des Idealismus erfand oder neu wiederauffand, mit einer unwiderstehlichen Nachwirkung bis auf den gegenwärtigen Augenblick.

In der höchst bedeutenden Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Kritik der reinen Vernunft (S. XVI—XXII.) führt Kant den Gedanken durch, daß, weil die Metaphysik so lange bisher keine Fortschritte gemacht habe, als sie vorausgesetzt, die Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten, man es jetzt umgekehrt mit der Annahme: „daß sich die Gegenstände nach unserm Erkenntniß richten", versuchen solle. Richte sich das Objekt der Anschauung nach der Beschaffenheit des Anschauungsvermögens, ebenso: richte sich die gesammte Erfahrung nach den Gesetzen des Verstandes: so erkenne man die Möglichkeit apriorischer Anschauungen (wie in der Mathematik), apriorischer Gesetze des Verstandes für alle Erfahrung, kurz überhaupt die Möglichkeit eines Apriorischen als die Objektivität beherrschend,

ganz gut, nicht aber umgekehrt. „Kurz: wir erkennen nur das von den Dingen *apriori*, was wir selbst in sie hineinlegen".

Die Kantische Behauptung ist demnach allgemeiner so zu bezeichnen: Nur sofern das Objektive (wo es in diesem Begriffe des Objektiven keinen Unterschied macht, ob es als „bloße Erscheinung", oder als „Ding an sich" gefaßt wird) selbst den Gesetzen des Bewußtseins gemäß ist, vermag es erkannt zu werden. Gegen die Größe dieses Gedankens, der eine Welt von Wahrheiten in sich schließt, der ganz für sich gefaßt werden kann, verschwindet der Kantische Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich, wie eine Nebensache; das folgenreiche Princip des Idealismus ist entdeckt: aber es konnte in seinem ersten Auftreten, wenn es, für die weitere Entwicklung der philosophischen Erkenntniß daran, auf die Dauer befestigt werden, nicht, wie so oft schon vorher, in einem theosophischen Nebel verschwimmen sollte, allein unter der Gestalt der Subjektivität erscheinen; denn zunächst so nur ist es faßlich. Weil die Gesetze des Subjektiven, des Denkens, überhaupt der Vernunft, auch die des Objektiven sind, giebt es zuerst überhaupt für uns erkennbare Dinge, sodann ein schlechthin apriorisches Erkennen, welches den objektiven Dingen, aber nur innerhalb der Erfahrung, Gesetze vorschreibt. Nun kann man die Gesetze, welche der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung, zu Grunde liegen, „mit ihren genugthuenden Beweisen versehen"; aber dieß nur für die Sphäre der „Erfahrung". Hier macht jedoch, fügen wir hinzu, das Apriorische selbst ein sehr wesentliches Element in der Erfahrung aus; dieser Begriff umfaßt daher auch in Kantischem Sinne nicht bloß das unmittelbar Faktische, in die Sinne Fallende, sondern ebenso das, was zufolge jener apriorischen Gesetze der Vernunft nothwendig gedacht werden muß, um jenes Faktische zu erklären, die Gründe jener unmittelbaren „Erscheinungen"; gleichwie z. B. Kant selber in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft die Erscheinung der Materie aus der Wechseldurchdringung der darin gegenwärtigen Attraktions- und Expansionskraft (als den

Gründen, den „Dingen an sich“ jener „Erscheinung“) erklärt hat. So stellt sich eigentlich, recht erwogen, der Unterschied zwischen Erscheinung (Sinnen-Phänomenon) und ihrem Grunde, Wesen („Dinge an sich“, als Noumenon), den keine Philosophie, ja keine Wissenschaft wird fallen lassen können, auch innerhalb des Kantischen Begriffes der Erfahrung wieder her; aber er ist ein anderer geworden, er beruht auf dem Unterschiede von Sinnenanschauung und Verstand, welche jedoch beide gleichmäßig durch die apriorischen Gesetze der allgemeinen (reinen) Vernunft verbunden sind (wie nämlich Anschauungen zu reinen Verstandesbegriffen werden, diese auf Anschauungen sich beziehen können, zeigt Kant ausführlich in seinem Abschnitte „von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“). Wenn nun hiernach, zufolge des eigenen Zugeständnisses von Kant, der unmittelbare Grund oder das Wesen der Erscheinung (z. B. der Materie) nach den apriorischen Denkgesetzen völlig erkennbar ist, welches Letztere nun auch nach Kantischem Sprachgebrauch recht eigentlich das Noumenon (Gedachtwerdenmüssende) für jenes Phänomenon (für das Anschaubare) genannt werden könnte: so fallen jene anderweitigen, schlechthin unerkennbaren „Dinge an sich“ für Kant selber als etwas ganz Bedeutungsloses völlig hinweg; denn es geht dem Verstande durchaus die Nöthigung ab, auf sie, als die „verborgenen, jenseitigen Gründe“ der Erscheinungen zurückzuschließen. —

Diese kritische Einschaltung über das Ganze der Kantischen Theorie, welche anderswo weiter durchgeführt ist, glaubten wir uns hier erlauben zu dürfen, um die Größe des wahren Kantischen Resultates in das Licht zu stellen, und sie hiernach mit der vom Verf. versuchten Lösung zu vergleichen.

So beantwortet nun Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft, welche er „Traktat über die Methode“ nennt, die Frage über die Möglichkeit des Erkennens folgender Gestalt: der Grund der Erkennbarkeit der Erfahrungsgegenstände liegt darin, daß die Gesetze des erkennenden Geistes sich über diese Dinge selbst erstrecken, daß beide in dieselbe Sphäre fallen, eine gemeinschaftliche Welt ausmachen, in der jedes dem andern daher zur Wechsel-

durchdringung geöffnet ist. Auf die Frage: wie synthetische Urtheile apriori möglich seien? antwortet Kant daher nun, ohne Zweifel richtig und für alle Zeit sie erledigend, folgender Maßen (S. 196. 97): da Erfahrung, als empirische Synthesis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnißart ist, welche aller andern Synthesis Realität giebt: so hat diese als Synthesis apriori auch nur dadurch Wahrheit (Einstimmung mit dem Objekte), daß sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig ist. Oder als „oberstes Princip" ausgedrückt: „Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung" (S. 197): d. h. wie ich mir den Gegenstand in einer möglichen Erfahrung (allgemeinen Erfahrbarkeit) denken muß, so ist er nothwendig innerhalb der Erfahrung: die in diesem Denken desselben sich aufweisende nothwendige Verknüpfung von Eigenschaften ist das Apriorische an ihm. Ein synthetisches Urtheil apriori über einen Gegenstand entsteht durch das Denken der Bedingungen, durch welche er erfahrbar würde; — das apriorische Denken ist ein nachschöpferisches Vermögen, den Gegenstand in seiner allgemeinen Erfahrbarkeit vorzustellen: und die Prädikate, welche hier im Denken desselben sich als nothwendige zeigen, sind eben deßhalb, weil das Denken die Sphäre der Erfahrbarkeit aller Dinge beherrscht und durchdringt, auch schlechthin gemeingültig im Sein des Gegenstandes. Wie Kant dieß ausdrückt (S. 266), ist das Nothwendige am Gegenstande „die allgemeine Bedingung einer Erfahrung desselben", wonach durch diese „Anticipation der Erfahrung" seine ganze Anschaubarkeit (Erfahrbarkeit) in's Unendliche erschöpft ist. Anschauung mithin ist hier dem Principe nach als innerlich Eins gesetzt mit dem Denken und dem apriorischen Denken: was hier apriori gedacht wird, sind nur die nothwendigen, „allgemeinen Bedingungen" aller Anschauung.

Die hieraus sich ergebenden synthetischen Urtheile apriori (so fährt die Kantische Theorie fort) hangen aber ferner von den Ka-

tegorieen ab: daher es nur so viel „rein synthetische Grundsätze" geben kann, als es Kategorieen giebt. Jene entwickelt Kant nun sorgfältig und gewinnt so den Inhalt auf erkenntnißtheoretische Weise, welchen die Hegel'sche Logik, nach ihr die spätere Metaphysik oder Ontologie als allgemeine Bestimmungen des Seins, wie des Denkens (auch hierin offenbar nicht von dem wahren Resultate der Kantischen Theorie abweichend) apriorisch-dialektisch bearbeitet haben: — dialektisch darum, weil, gleichfalls nach einer schon von Kant hinterlassenen Entdeckung, diese Kategorieen sich gegenseitig ergänzen, in einander überführen und ein geschlossenes System von Gedankenbestimmungen bilden, welche ebenso sehr (auch nach Kant) die allgemeinen Bestimmungen aller Anschauung sind. In diesem zuletzt der Spekulation gewonnenen, zugleich schwierigsten, weil beweglichsten, eben weil innerhalb der allgemeinen Gedankenmöglichkeiten verkehrenden Gebiete der Metaphysik ist freilich noch am Wenigsten bis jetzt fester Boden erreicht, ein definitives Resultat errungen: — Ursache genug, nicht um sich davon zurückzuziehen, sondern um sich im Principe gerade zu befestigen, auf welches alle jene Untersuchungen als den ihnen gemeinsamen Grundgedanken hinweisen. Es ist dieß das Grundprincip des Idealismus selber.

Und hier bleibt nun die letzte Frage übrig, die freilich Kant, innerhalb seiner Kritik der reinen Vernunft wenigstens, weder aufgeworfen, noch gelöst hat: wie es doch komme, daß unser Denken, rein apriori denkend, hiermit dennoch die Bedingungen aller Anschauung der Dinge, d. h. ihres wirklichen, erfahrungsgemäßen Seins, durch „Anticipation", durch eine Art von Vernunftprophezeiung, zu erschöpfen vermag? Was ist der höhere Grund dieser merkwürdigen Uebereinstimmung, in welche sich, wie man sieht, die Frage nach dem Grunde von der Erkennbarkeit der Dinge übergesiedelt hat? Jene Frage nach dem Woher dieses Parallelismus hat Kant nun unseres Erachtens nicht beantwortet, ja nicht einmal berührt in dem bezeichneten Werke: hier hat er nur gezeigt, wie die Kategorieen der Anschauung und ihre Gegenstände auf die des Verstandes bezogen werden können, in wel-

chem gemeinschaftlichen Gebiete, eben in dem „der Schematismen der reinen Verstandesbegriffe“, beide sich begegnen, und wie auf diese Weise aus dem Zusammenwirken von Anschauung und Verstand, innerhalb des subjektiven Gebietes selbst, eine Erkenntniß erwachse.

Jener Grund also, wodurch unserm nachdenkenden Bewußtsein es gegeben ist, in diesem Nachdenken aus sich selbst (apriori) dennoch die Bedingungen und Gesetze aller möglichen Anschauung zu erschöpfen, — worin kann er gefunden werden? Man sieht, daß diese Frage uns wieder in das Gebiet der Untersuchungen versetzt, welche auch Trendelenburg von Neuem angeregt hat: auch er giebt, allerdings ohne eigentlich metaphysische Ausführung, dieselbe Antwort, welche wir für die einzig übrig bleibende, gründliche halten; zu der aber die Prämissen bei Kant schon sich finden, sofern man das Ganze seiner Lehre in Betracht zieht und dessen ganze und tiefere Konsequenz erwägt.

Das für uns Denknothwendige kann nur dadurch auch als das in der Anschauung, d. h. der Wirklichkeit der Dinge, Nothwendige gedacht werden, wenn man annimmt, daß diese Wirklichkeit ihren Daseinsgrund in einem intellektuellen Akte habe, worin Anschauung und Denken nicht getrennt sind, sondern schlechthin zusammenfallen müssen, — welcher Akt daher zugleich ihr Schöpfungsakt, oder wenigstens ein nothwendiges Moment ihres Schöpfungsaktes wäre. Nur eine absolute Vernunft kann der Grund des Seins (der Anschaubarkeit) der Dinge, wie unsers Denkens, wie endlich der wechseldurchdringenden Uebereinstimmung beider sein. Und das Apriorische im Sein der Dinge wie in unserm Denken ginge nur hervor aus jenem beiden gemeinschaftlich immanenten Urakte, es wären nur die real-idealen Urgedanken jener absoluten Vernunft. Die Dinge sind ebenso, wie unser Denken und Erkennen derselben, jener absoluten Vernunft eingerückt, stehen und gründen in ihr.

Daß diese weitere, aus Kant's Theorie sich ergebende Konsequenz den Idealismus nun schon auf „theosophische Grillen“ führen müsse, — um mich des damals gefallenen charakteristischen

Wortes eines Skeptikers zu bedienen, — daß diese das letzte Wort in der Sache sind, auch diesen Blick hat Kant an einer Stelle der höchst genialen, die ganze gegenwärtige Philosophie im Schooße tragenden zweiten Hälfte seiner Kritik der Urtheilskraft (der Kritik der teleologischen Urtheilskraft) gethan, wo er von der Möglichkeit eines „anschauenden Verstandes" spricht, welcher intuitiv (anschauend) und discursiv (das Besondere in verknüpfendem Denken zusammenfassend) in Einheit sei, weil er vermöge, das Allgemeine und das Besondere, die Nothwendigkeit und den Zweck in den Dingen in einander oder zugleich zu schauen (S. 347—49), also dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen für ihn möglich zu machen (S. 349). Es ist mithin nur (S. 345 f.) eine „besondere Einrichtung unseres Verstandes in Ansehung der Urtheilskraft", die uns dieß verbietet, und so muß hier „die Idee von einem andern möglichen höheren Verstande als dem menschlichen, zu Grunde liegen, wie wir in der Kritik der r. V. eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mußten, wenn die unsrige, als eine besondere Art, nämlich die, für welche die Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, angesehen werden soll".

Zwar will Kant zunächst nur die Denkbarkeit, Widerspruchslosigkeit im Begriffe eines solchen intellectus archetypus geltend machen (S. 350. 51): am Schlusse seines Werkes indeß, wo er über die Betrachtung aller bloßen Naturteleologie hinaus, als welche zur Begründung der wahren Principien einer Theologie nicht ausreiche (S. 400—409), zur Ethikotheologie fortschreitet, wird jener Begriff nach seiner eigenen Konsequenz als ein nothwendiger nachgewiesen. Wenn er vorher nämlich glaubte (S. 409), sich als möglich denken zu können, „daß die Zweckmäßigkeit in der Natur von einem aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur zur Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstande herrühre, nach der Analogie mit dem, was man bei den Thieren den Kunstinstinkt nennt": so findet er dieß nicht mehr möglich, nachdem sich ergeben hat, daß ein wahrhaft höchster und rein

intellektueller, darum schlechthin apriori in unserm eigenen Geiste niedergelegter (S. 416) Endzweck dem ganzen Reiche der Dinge zu Grunde liege, welcher die Welt zu einem „Systeme von Zwecken" macht (S. 413), — nämlich das Reich der moralischen Freiheit im Menschengeschlechte. Hiernach wird nun ausführlich gezeigt (S. 414. 418 ff.), wie das Urwesen nur unter den Prädikaten der höchsten und absoluten Intelligenz gedacht werden könne, umdas Reich der Natur mit dem Reiche der Freiheit in stets zusammenwirkender Uebereinstimmung zu erhalten, oder bestimmter, die Naturnothwendigkeit selbst zum steten, allgegenwärtigen Ausdruck jenes höchsten Endzwecks zu machen. Hiermit hat Kant auch mittelbar den Beweis geführt, daß jener intellectus archetypus wirklich sei, daß er den wahren, allvermittelnden Grund aller Zweckbeziehungen und aller Weltverknüpfungen überhaupt ausmache, mithin auch den Grund jener speciellern zwischen den anschaubaren Dingen und dem Denken derselben. Er hat das Princip des Idealismus auch in die metaphysische Seite wenigstens für den übergeführt, welcher selbstständig die Bruchstücke seiner großen Entdeckungen unter einander zu combiniren vermag, während diesem die von Kant dazugefügten Einschränkungen und Bedenken, daß damit dennoch „kein objektiv gültiger Beweis" gegeben sein solle, sondern daß „Jeder, der moralisch konsequent denken wolle, diesen Satz unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse" (S. 424. 25), nur als ein äußerliches Abkommen mit dem subjektiven Idealismus seiner Kritik der reinen Vernunft erscheinen, wonach die Kategorieen nur auf die „endlichen" Dinge Anwendung finden können, nicht auf das Unbedingte, und womit also der ganze auf der Kategorie des Grundes beruhende, und den Satz der Analogie zwischen Grund und Folge zu Hülfe nehmende Rückschluß vom Dasein eines Systemes von Zwecken, und eines absolut höchsten Zweckes in der Welt auf einen schöpferischen intellectus archetypus, kurz die gesammte Kant'sche Beweisführung im letzten Theile seiner Kritik der Urtheilskraft konsequenter Weise in das Gebiet der Selbsttäuschungen einer dogmatischen Philosophie fallen würde. Jenes halbe

Abkommen „einer wenigstens subjektiven Gültigkeit des Beweises für den moralisch Denkenden" hilft hier nicht aus. Entweder die Kategorieen sind nur von subjektiver Bedeutung: dann hat überhaupt die Idee des Unbedingten, die ja auf der Kategorie des Grundes beruht, weder für den moralisch noch unmoralisch Denkenden (welcher Unterschied hier von gar keinem Belange ist) die allergeringste überzeugende Gültigkeit. Oder die Kategorieen haben selbst allgemeine und unbedingte Bedeutung: so würde auch der „Unmoralische", wie Kant unwiderleglich gezeigt hat, „mit seinem (theoretischen) Denken in Widerspruch gerathen", wenn er nicht die Nothwendigkeit eines Unbedingten, als einer absoluten Intelligenz, zugäbe. Weiter reicht aber das Recht keiner Deduktion und keiner möglichen Beweisführung, als bis zur Aufweisung dieser Nothwendigkeit im Denken, welche Kant selber in eigenem unbefangenem Verlaufe jener Betrachtungen mit stillschweigendem Eingeständnisse auch als die Nothwendigkeit des Seins angesehen hat. So ist Kanten dasselbe begegnet, was wir von Trendelenburg gezeigt zu haben glauben, was auch noch in einer andern, sogleich nachzuweisenden Beziehung von ihm gelten möchte; er hat mit seinem Ende und Ausgange seinem Anfange widersprochen, hat von hintenher sich selber widerlegt. —

Diese Episode soll im gegenwärtigen Zusammenhange nur so viel beweisen, daß Alle, die, wie Trendelenburg, an der letzten Entwicklung der Philosophie durch Schelling und Hegel keinen Theil nehmen und auf Kant zurückgehen wollen, ohne freilich an seinen subjektiven Idealismus sich zugleich zu betheiligen, nur in Bezug auf ihre Anerkennung der Gültigkeit der Kategorieen, auch hier nicht bei den theilweisen Zugeständnissen es bewenden lassen können, wodurch sie sich mit dem Principe des Idealismus abfinden wollen. Entweder es giebt für sie keine objektive Gültigkeit derselben; dann giebt es für sie auch kein Unbedingtes: sie sind subjektive Idealisten in einem weit entschiedneren Sinne, als Kant selber es sein mochte und konnte. Oder ihnen ist, wie unserm Verf., die Idee des Unbedingten von schlechthin objektiver Bedeutung: dann werden eben dadurch allein schon die Katego-

rieen gleiche Gültigkeit haben müssen; jenes Zugeständniß enthält implicite dieß in sich; denn nur in Folge der objektiven Gültigkeit der Kategorie des Grundes kann überhaupt das Sein eines Unbedingten gedacht werden. Wenn aber Eine Kategorie objektiv gültig ist, so sind sie es alle.

Dieß würde nun nach des Ref. Ueberzeugung dem allgemeinen Grunde nach vollkommen hinreichen, um Trendelenburg's Lehre von dem Sein eines Unbedingten, aber von seiner Unerkennbarkeit, zu widerlegen. Es wäre gezeigt, wie er entweder einen Schritt weiter zurück, bis zum völligen Dahingestelltseinlassen dieser Idee, oder noch einen entscheidenden Schritt nach vorwärts zu thun habe, wie nur sein Mittleres nicht zulässig sei. Dennoch sind gerade die Motive zu dieser mittleren Haltung so sehr in das Ganze seiner Theorie verwebt, und hangen so genau mit andern Bedenken zusammen, um die Philosophie nicht zu „einem theosophischen Gedichte" werden zu lassen (II. S. 350), — Bedenken, die wir unsererseits sehr wohl zu würdigen wissen und beziehungsweis theilen: — daß in jener, wie in dieser Rücksicht es nur lehrreich sein kann, dem Verf. auch in diese Theile seines wohl durchdachten Werkes zu folgen, wobei wir freilich, zur Ergänzung des hier zu Bemerkenden, auf unsere frühern Erinnerungen (Z. Schr. Bd. VIII. S. 222—230) zugleich verweisen müssen.

Er zeigt in seiner Lehre von dem Beweise (XVII. u. XVIII. Abschnitt), daß unter den direkten Beweisen der genetische der vollkommenste sei, indem er die Natur und den Gang des Seienden selber im Begriffe darstelle. Aber die Principien, als solche, lassen keinen genetischen, überhaupt also keinen direkten Beweis zu: denn sonst wären sie nicht Principien und hätten vielmehr einen fremden Anfang. Sie sind daher nur durch einen Erkenntnißgrund, im Gegensatze des Sachgrundes, darzuthun. Alle bloßen Erkenntnißgründe laufen aber auf einen indirekten Beweis hinaus: so der Beweis für das Sein des Unbedingten, Gottes. Für das unbedingte Princip ist aber nicht ein Einzelnes die Prämisse dieses indirekten Beweises, sondern das ganze Weltall. Er zeigt daher auf, in welchen Widerspruch man mit dem Denken des

Weltbegriffes kommen würde, „wenn man Gott nicht setzte" (II. S. 331, vgl. 338. 339). Hier gesteht nun der Verf. schon im Allgemeinen zu, daß „je nachdem in dieser indirekten Beweisart der Ausgangspunkt derselben nur eine vereinzelte Wahrnehmung oder eine allgemeine Erscheinung ist, je nachdem er tiefer oder minder bedeutsam gefaßt wird: er mehr oder weniger die zwingende Gewalt besitze, um allen Einspruch gegen das erhobene Princip niederzuschlagen" (S. 331). Also an sich ist ihm diese Art des indirekten Beweises von ebenso „zwingender Gewalt", als jede andere Beweisart; und so sollte man meinen, wenn für den Beweis des unbedingten Princips die schlechthin „allgemeinste Erscheinung", das „Weltall" selbst, zum Ausgangspunkte gemacht wird, daß dieser Beweis von der „allerzwingendsten Gewalt" auch für den Verf. werden müsse, vorausgesetzt nämlich, daß er jene Universalthatsache des Weltalls „tief und bedeutsam" genug erfaßt habe, — worauf freilich auch nach unserer Meinung Alles ankommt.

So weit die allgemeinen Gesichtspunkte, die uns der Verf. selber an die Hand gegeben hat. Sehen wir nun, wiefern er ihnen treu geblieben ist im eigenen weiteren Verlaufe.

In dem Abschnitte „von dem Unbedingten und der Idee" (II. S. 337—362) werden zuerst die kritischen Bedenken Kant's gegen die Realität der Idee des Unbedingten durch die kurze Bemerkung beseitigt, daß sie sich auf dem Wege der indirekten Beweisführung von selbst widerlegen (S. 338).

So ist ihm also das Sein eines Unbedingten durch den indirekten Schluß völlig erwiesen und festgestellt: weil ein Bedingtes ist, so muß es zu ihm ein Unbedingtes geben. Er sagt es nicht ausdrücklich, aber er muß es zugestehen, daß er hier das Unbedingte schon in den Kategorieen, und zwar zufolge der des Grundes gedacht hat.

Seltsam und widersprechend muß es daher sogleich schon lauten, wenn auf die Frage, nach welchen Bestimmungen das Unbedingte gedacht werden soll, die Antwort erfolgt: daß „wir kein Recht haben, es in den Kategorieen zu denken, die nur für das

Endliche gelten", also z. B. nicht das Recht haben, „die Kategorie der Ursache und Wirkung" auf dasselbe anzuwenden. Hat der Verf. vergessen, daß er, und alles Denken, so eben nur durch Anwendung dieser Kategorie auf den Begriff vom Sein desselben gelangt ist? Daß es sich hier von den „Bestimmungen" (Prädikaten) jenes Seins handelt, macht nicht den geringsten Unterschied. Dienen die Kategorieen, um ein Sein „auf indirektem Wege" zu denken, so müssen sie auch dienen, auf gleichem Wege seine nothwendigen „Bestimmungen" zu finden.

Und eine Ahnung dieser selbstzerstörenden Inkonsequenz hat offenbar hier dem Verf. selber vorgeschwebt; denn er berichtigt sogleich jene in ihrer Allgemeinheit offenbar irrthümliche und ihn in Widerspruch mit sich selbst verwickelnde Behauptung durch eine Einschränkung, gegen deren Gültigkeit weder an sich, noch innerhalb der Theorie des Verf., sich Etwas einwenden läßt. Jene Kategorieen, heißt es nämlich weiter, reichen nicht aus, um einen „genetischen Beweis" vom Dasein Gottes zu führen, insofern auch nicht um „eine construktive Erkenntniß seines Wesens" zu entwerfen. Wir sind mit ihnen nur auf den indirekten Beweis beschränkt in beiderlei Hinsicht seines Seins und seines Wesens (S. 339).

In Betreff dieses letztern Punktes hat er nun von unserer Seite keinen Einspruch, sondern nur den vollsten Beifall zu gewärtigen. Eine Construktion Gottes im Oken'schen Sinne oder eine rein dialektische Entwicklung des göttlichen Wesens „vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes" aus absolutem Denken in Hegel'scher Bedeutung — wer hat sich stärker und aus Gründen einer umfassenden Erkenntnißlehre heraus motivirter gegen ein solches sich mißverstehendes Unwesen eines unkritischen Allwissens erklärt, als der Referent? Meine ganze spekulative Theologie beruht auf der „indirekten Beweisart"; ihr Erkenntnißkanon ist: daß das Bedingte, das Universum, die bekannte Größe, das Unbedingte, als zunächst noch unbekannte Größe, aber zugleich als ihm immanent, eben darum auch aus ihm erkennbar sei. Alles das, was er selber späterhin (S. 351 f. 357. 361 f.) vom Le-

sen des göttlichen Geistes in der Welt, als seinem Gedichte, von dem Endlichen, als dem Spiegel, in welchem wir das Wesen Gottes zu lesen vermögen u. dgl. ebenso wahr, als schön und mit ächt philosophischer Begeisterung sagt: es ist dasselbe, was in wissenschaftlicher Ausführung und in Darlegung des Inhalts, der in jenem Erkenntnißprincipe liegt, die spekulative Theologie enthält. Wenn der Verf. nur von seiner mehr rhetorischen Darstellung dieser Partieen seines Werkes zur begriffsmäßigen Ausführlichkeit und Durchbildung fortschreiten wollte, er könnte kaum auf andere Resultate kommen, als die unsrigen, weil sie implicite eigentlich schon in seinem Principe liegen; und damit dieß nicht unbescheiden oder zudringlich erscheine, erlauben wir uns hierüber auf unsere früher erwähnten kritischen Bemerkungen zu verweisen.

Aber damit scheint uns die Inkonsequenz jener ersten Behauptung nicht beseitigt, vielmehr recht in's Licht gestellt zu sein. Einen direkten Beweis von Gottes Dasein giebt es nicht, eine genetische Construktion seines Wesens ist unmöglich, nicht zwar weil die Kategorieen „endliche" sind, sondern weil Gott kein „anschauliches" Objekt ist, also die entsprechende Anschauung den Kategorieen nicht gegeben werden kann. Dieß hat eigentlich der Verf. bewiesen und dieß meint er auch, wenn er sich selbst getreu bleiben will.

Deßhalb ist bei Gott der Beweis nur indirekt: aber da alles Beweisen nur unter Voraussetzung der Allgemeingültigkeit der Kategorieen stattfinden kann, so muß auch der Verf. für seinen indirekten Beweis ihre Gültigkeit anerkennen; d. h. sie sind ihm hier keine „endlichen" mehr. Sind sie jedoch es ihm hier nicht, so können sie es ihm überhaupt nicht sein. Er hat mit dem Zulassen einer indirekten Beweisart für Gott seine ganze Lehre von der Endlichkeit der Kategorieen widerlegt, indem auch im Einzelnen jeder der verschiedenen Beweise, in welche er jene Beweisart zerfallen läßt: — der ontologische, als die Nachweisung der Nothwendigkeit für das Denken, ein unbedingtes Sein zu setzen, — der kosmologische, als der Rückschluß von dem wirklichen Sein des Bedingten auf das Sein

des Unbedingten, — der teleologische, als der Beweis von dem der Welt immanenten Gedanken Gottes, welcher daher auch als das wahrhaft Vermittelnde zwischen Erkennen und Sein betrachtet werden muß, — der moralische endlich, indem gezeigt wird, daß alles sittliche Handeln, als das allein unbedingte und an sich Werth habende, nur in der Beziehung auf ein Unbedingtes seinen Grund haben könne (II. S. 340—347): — indem diese Beweisarten insgesammt keinen Schritt thun können und keine beweisende Kraft haben würden, ohne die Gültigkeit der Kategorieen für das Unbedingte vorauszusetzen.

Aber — fügt unser Verf. hinzu, auf Kant's Nachweisungen sich berufend — „wie wenig sie (die eben angeführten Beweise) mit strenger Nothwendigkeit geradezu beweisen, hat Kant dargethan" (S. 339). — Hierin scheint sich die erste Veranlassung jenes unwillkührlichen Mißverständnisses zu verrathen. Kant hat nirgends in seinen Kritiken jener Beweise sie auf den Gegensatz der direkten oder indirekten (der „geradezu" oder nicht geradezu beweisenden) zurückgeführt, und dieß ist gar nicht der Moment der von ihm gegen sie geführten Widerlegung, daß er nur einen indirekten Beweis für Gottes Dasein zulassen wollte, — denn auch dieser wäre doch immer ein, in seinen Gränzen, „mit strenger Nothwendigkeit" geführter. Außerdem ist es auch in Wahrheit noch Niemandem eingefallen, wenigstens philosophisch, für Gott einen andern Beweis, als einen indirekten (im Sinne des Verf.) versuchen zu wollen. Vielmehr läugnete Kant jede Möglichkeit einer (auch indirekten) Beweisart, und mußte sie läugnen, weil er die subjektive, nur für Erfahrungsgegenstände gültige, kurz „endliche" Natur der Kategorieen behauptete.

Hier stellt sich demnach abermals die letzte unausweichliche Doppelentscheidung dem Verf. vor Augen: entweder vollends Kantianer zu werden, und zwar Kantianer nach dem ausschließenden Maaßstabe der Kritik der reinen Vernunft, womit der anderweitige Inhalt der logischen Untersuchungen unverträglich ist, oder aber von der Vorstellung einer nur endlichen Wahrheit der Ka-

tegorieen abzustehen, wo denn begreiflicher Weise der letzte Theil seines Werkes und dessen Resultate eine vollständige Umschmelzung erleiden müßten. Ein Mittleres ist nicht möglich; überhaupt ergiebt sich daraus das Urtheil, daß in den „logischen Untersuchungen", dem Principe nach, und abgesehen von den einzelnen trefflichen Ausführungen logischen und kritischen Inhalts, kein entscheidender Fortschritt, weder über Kant, noch über Hegel hinaus, begründet ist. Ihre eigentliche Bedeutung müssen wir in ihren polemischen Theilen erkennen.

Hierin aber ist ohne Zweifel sein Verdienst sehr hoch zu stellen; und da die beabsichtigte Hauptwirkung seiner Polemik in seinen beiden hier besprochenen Werken besonders gegen Hegel gerichtet ist, und da diese mit eben so viel Ausdauer als Geschicklichkeit durchgeführt wird: so kann es ihr gewiß nicht fehlen, zur völligen Ueberwindung jenes Systemes in seiner falschen Ueberschätzung beizutragen, während freilich die gediegene Substanz der Wahrheit, die auch in ihm vorhanden ist, das Princip des absoluten Idealismus, so wenig durch jene Kritik gelitten hat, daß es umgekehrt vielmehr, wie wir gezeigt zu haben glauben, einen nicht unwirksamen Rückschlag gegen die eigenen Ansichten dieser Kritik zu üben vermag.

Dieß führt uns zuletzt noch darauf, die von Trendelenburg gegen das methodische Princip Hegel's in seinen logischen Untersuchungen ausführlich vorgetragenen und in seiner Streitschrift erneuerten Gründe kurz zusammenzufassen und die Gabler'schen und unsere etwaigen Vorbehalte ihnen gegenüber zu stellen, nach dem von unserm Standpunkte aus über sie zu fällenden Urtheile:

a) Hegel's dialektische Methode ist unmöglich. Sie will schlechthin Nichts voraussetzen, als das reine Denken, keine Anschauung, kein Bild, und aus reinem Denken die Begriffe hervorgehen lassen, welche zugleich die wahren Bestimmungen des Seins sind, — die objektiven Gedanken. Trendelenburg zeigt nun ausführlich, wie dem angeblich reinen Denken das unreine, die empirische Anschauung der räumlichen Bewegung, des Raumes und der Zeit in sich tragende zu Grunde liege, und wie aus die-

sem Inhalte und Vorrathe von Bildern unablässig geschöpft, und dieser nur in abstrakte Begriffe verwandelt werde, deren Anordnung und Einreihung unter einander nun die immanente Dialektik des sich selbst bewegenden Begriffes heiße, während doch dabei die subjektive Thätigkeit des Versuchens und Ordnens, welches sich auch in mannigfachen Aenderungen zeige, genugsam zu Tage komme. Eine solche bewußtlose Benutzung der Erfahrung nennt der Verf. mit Recht „unkritisch". — Jene Nachweisung von den stets in die Hegel'schen Deduktionen sich einschwärzenden Anschauungs= und Vorstellungselementen scheint ihm nun nach dem Urtheile des Ref. ganz unwidersprechlich gelungen zu sein; was selbst daraus ersehen werden könnte, wenn es nicht an sich schon klar genug vor Augen läge, daß Gabler in seiner Erwiederungsschrift auf das Einzelne jener Nachweisungen sich nirgends einläßt, sondern statt dessen einen ganz andern Begriff von der Methode und dem reinen Denken aufstellt, als der ursprüngliche Hegel'sche in der streng festgehaltenen Konsequenz des Systemes es sein konnte. Nach ihm ist unser Denken, Philosophiren, nur Nachdenken des ursprünglich von Gott Vorgedachten, es ist „ein zweites, zu seinem Ursprunge im Wiederdenken des schon ewig Vorgedachten zurückkehrendes Denken"; wir haben zu diesem Behufe ganz nur in den Gegenstand, wie er in der Erfahrung gegeben ist, ihm nachdenkend, einzugehen, und eine absolute Methode giebt es überall nicht; die Hegel'sche ist, wie jede andere, falsch angewendet, dem Irrthum unterworfen, wie an den Resultaten der Neu=Hegel'schen exemplificirt wird. („Die Hegel'sche Philosophie" S. 123 ff. 154. 56. 114 f. Dazu Trendelenburg die logische Frage S. 41 ff.)

Nach diesen Erklärungen ist das eigentliche Objekt des Streits, der absolute, ebenso sehr real=schöpferische, als eben darum (in uns) rein zu denken vermögende Begriff aufgegeben: das menschliche Denken kehrt nur zum ihm Vorgedachten zurück. Gabler hat aufgehört, Hegelianer zu sein, oder vielmehr, da aus Allem hervorgeht, daß er des guten Glaubens lebt, damit nichts Neues oder von seinen frühern Ueberzeugungen Abweichendes zu sagen,

er hat dann nie die scharfe Ausschließlichkeit jenes Begriffes erkannt, er ist nie Hegelianer gewesen in dem klaren und entschiedenen Sinne, der von Hegel's Logik, von seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften aus, nicht bloß von seiner Phänomenologie allein, von jenem Systeme gefaßt werden mußte. So allgemein den Begriff des dialektischen Denkens und der Methode gefaßt, als eines durch Erfahrung vermittelten „Nachdenkens" eines „Vorgedachten", kann kein Zweifel sein, daß auch Trendelenburg wenig mehr dagegen wird einzuwenden haben, so wie Weiße, Fischer, der Ref., kurz alle diejenigen, welche, die specielle Auffassung des Princips bei Hegel verwerfend, doch seinem allgemeinen Gedanken der nur in der Sache selbst zu findenden Objektivität der Methode beistimmen, keinen Anstand nehmen werden, auch Gabler's Aeußerungen über diesen Punkt völlig beizutreten, und namentlich auch seiner Bemerkung vollen Beifall zu geben (S. 155 ff.): daß, wie nur Ein Sein, Ein Universum und Eine Vernunft, ebenso auch nur Ein wahres und wirkliches Denken im Universum vorhanden sei, von welchem auch das menschliche Denken nicht so abfallen könne, daß nicht jede individuelle Denkthätigkeit die ursprünglichen göttlichen Gedanken, ebenso wie sie an und für sich sind, denkend sich anzueignen und damit in den Weltaccord des Einen und allgemeinen Denkens einzustimmen vermöge, und, gleichwie der Mensch das Göttliche wollen soll, es auch müsse denken können: ebenso, welche Zerreißung in das Innerste des Menschen einbrechen müsse, in religiösen und sittlichen Dingen bis auf die unmittelbaren Entscheidungen des praktischen Lebens herab, wenn er sich nicht sagen könne, „daß er mit seinen rechten und wahren Gedanken, wovon ihm sein Innerstes Zeugniß giebt, im unendlichen und universellen göttlichen Denkens wurzele und Gottes Uebereinstimmung mit denselben habe". Hiermit ist aber gerade die Identität des göttlichen und menschlichen, d. h. der Begriff des im Menschen sich vollziehenden göttlichen Denkens, ebenso der Identität der göttlichen und menschlichen Freiheit, also das eigentlich Hegel'sche, fallen gelassen.

In der That, auf diesem breiter gefaßten Gebiete des Idealismus,

auf welchem Hegel selbst nur sich begnügen muß einen Winkel einzunehmen, wird sich ein Friedensschluß auch mit seinem gegenwärtigen Gegner einleiten lassen; denn jene Sätze sind unbestreitbar wahr und werden es bleiben, so lange der Begriff der Vernunfterkenntniß und das specifische Bewußtsein der ihr beiwohnenden Evidenz noch nicht in der Philosophie erloschen sind.

b) Da das Princip der Dialektik das der Negation der Negation, des Fortschreitens in dialektischen Gegensätzen sein solle, so wird gezeigt, daß diese logischen Bezeichnungen, „Negation und Identität", jenem Verfahren den Schein einer logischen That, und dem daraus Gewonnenen das Gepräge eines logischen Produktes ausdrücken, während doch auch hier bemerkt wird, daß der Gegensatz in Wahrheit nicht auf rein logischem Wege, sondern aus der Anschauung gewonnen werde, „welche die unbestimmte Weise der logischen Verneinung in eine positive Gestalt willkührlich verdichtet und darin festhält". Ebenso sei die Identität der Gegensätze keine lebendige Durchdringung und reale Einheit derselben, sondern nur eine durch Abstumpfung der Gegensätze gewonnene Identität, wo es bloß auf Behauptung und Versicherung beruhe, daß die Gegensätze darin zum realen Ineinander geworden seien (die log. Frage S. 14—16. 45. 46). Hier wäre nun eigentlich, um weder Hegel, noch seinem scharfsinnigen Kritiker Unrecht zu thun, auf jeden einzelnen Versuch der dialektischen Gegensetzung und Vermittlung bei Hegel einzugehen, was dieses Orts nicht sein kann, zum Theil auch vom Ref. unabhängig von diesen Beziehungen in seiner „Charakteristik der neuern Philosophie" geschehen ist. Wie dem jedoch auch sei, und wenn von Hegel auch in specieller Ausführung keine einzige Gegensetzung und keine Vermittlung richtig getroffen wäre: so würde dennoch damit der große und fruchtbare allgemeine Gedanke: daß jeder Gegensatz im Realen, wie im Denken, dialektisch sei, d. h. niemals als das Letzte betrachtet werden könne, sondern irgendwo seine Einheit und Versöhnung haben oder künftig erhalten müsse, nicht umgestoßen sein.

c) Wenn der Begriff eines reinen, aus sich selbst schöpfenden

Denkens widerlegt wird, so ist auch, zeigt Trendelenburg, der zweite Anspruch der Systemes, seine einzelnen Theile und Abschnitte, den ganzen realen Inhalt aus reinem Denken zu schöpfen, ebenso unmöglich und widersprechend. Aber auch die kritische Nachweisung im Einzelnen zeigt, daß jener immanente Zusammenhang des Ganzen nur Schein, nur kühne Versicherung sei. Ueberall zeigt sich vielmehr, daß die Erfahrung das Leitende gewesen, und besonders bei den Uebergängen der Kategorieen des Mechanismus, Chemismus, des Lebens u. s. w. die immanente Dialektik Nichts sei, als ein Rückübersetzen allgemeiner Erfahrungen in die Form, noch öfter in den bloßen Ausdruck eines vermeintlich apriorischen Begriffes. — Ref. hat dem Verf. schon zugegeben, daß er in dieser Detailpolemik mit unstreitigem Erfolge verfahren und das Unrichtige, Mißverständliche jener ganzen Prätension aufgedeckt hat. Auch darf Ref. im eigenen Namen hinzusetzen, daß seiner Ueberzeugung nach von der Hegel'schen Gliederung der Realphilosophie, ganz besonders in seiner Philosophie des Geistes, die allgemeinsten Gesichtspunkten abgerechnet, kaum Etwas als probehaltig und für die Dauer gegründet sich erweisen wird. Die große That Hegel's ist ihm auch hier nur der kühne Versuch, das System der gesammten Philosophie eben frisch entworfen zu haben auf der Basis des entscheidenden Gedankens, daß es das System der Dinge, ihren innern Zusammenhang und ihre objektive Stufenfolge nur wiederspiegeln solle in getreuem Abbilde. Die Tiefe und Wahrheit dieses Grundaxiomes, sogar wenn es bei Hegel selbst noch nicht frei von der Zumischung verhängnißvoller Irrthümer aufgetreten wäre, versöhnen dennoch mit den einzelnen Verstößen und Subjektivitäten eines mangelhaften Erkennens, welche auch noch lange, vielleicht noch Jahrhunderte lang, seinen Nachfolgern störend und irrend zur Seite bleiben werden, indem es hier zuerst noch auf die Bewältigung eines ungeheuern empirischen Stoffes ankommt.

d) Die dialektische Genesis des Begriffes sollte nach der Anforderung des Hegel'schen Systemes nur die reale Genesis der Sache selbst denkend reproduciren, der Begriff der Sache sich selbst

denken. Dennoch zeigt Trendelenburg nicht nur, wie übel dieser Parallelismus bei Behandlung der einzelnen Begriffsgebiete ausgeführt sei, sondern wie Hegel gar nicht selten und mit deutlichem Geständnisse, daß es geschehe, von dieser Maxime abweiche, ohne daß er damit sein ganzes Princip verletzt oder aufgegeben zu haben meine (S. 26).

Auf diese und einige andere, minder wichtige kritische Nachweisungen hin hält sich nun der Verf. für berechtigt, die Frage: „Ist Hegel's dialektische Methode des reinen Denkens ein wissenschaftliches Verfahren?" mit einem „reinen runden Nein" zu erledigen (S. 26): — und wir treten ihm bei unter der im Bisherigen schon hinreichend motivirten Einschränkung, daß er diejenige Methode meint, welche reines Denken zu sein sich einbildet, und dasjenige System, welches Produkt dieses reinen, schlechthin Nichts voraussetzenden, jeden Inhalt aus sich spinnen wollenden Denkens zu sein behauptet.

So läßt sich der Streit zwischen Trendelenburg und Gabler auf die zwei Punkte einer vielleicht möglichen Vereinigung zurückführen:

1) Recht hat der Erstere, wenn er behauptet, die Methode des reinen, zugleich auf pantheistischen Grundvoraussetzungen beruhenden Denkens widerlegt zu haben: — aber nicht auf „direktem Wege," durch das Anerkennen einer begränzten relativen Wahrheit in ihr und Aufnahme dieses Elementes in einen höhern Begriff ist dieß geschehen, sondern durch „indirekten Beweis:" es ergeben sich aus ihrer Voraussetzung falsche Resultate, ungereimte Folgerungen; sie wird ganz verworfen. Die Gabler'sche Apologie ist in dieser Hinsicht als mißlungen zu betrachten, weil sie in Wahrheit einen ganz andern Begriff der Methode vertheidigt, als die des Hegel'schen Systems ist, weil sie also eigentlich ex non concessis gegen Trendelenburg disputirt. Und wenn er diesem vorwirft („die Hegel'sche Phil." S. 113. 114), er habe seinen Angriff gar nicht gegen das Herz der Hegel'schen Philosophie gerichtet, sondern vorbeigeschossen; so ist vielmehr zu sagen, daß er gerade ihr Herz, ihr Eigenthümliches getroffen. Leben hat er

nur lassen müssen, was auch in ihr das allgemeine Princip des Idealismus ist, welcher aus der anbrechenden Verwesung seiner Gestalt bei Hegel nur um so frischer wieder aufblühen kann.

2) Recht hat Gabler daher gegen den Andern, wenn er behauptet, daß wider die Allgemeinheit jenes Princips, wie er es allein anerkennt und vertheidigt, die Einwendungen Trendelenburg's um so weniger verfangen, als sich in den gegenwärtigen Verhandlungen deutlich genug gezeigt hat, wie seine eigenen Ansichten nur dieselben Prämissen zur Grundvoraussetzung haben. Wenn Gabler daher nicht sowohl das Hegel'sche System, sondern Sich oder den Grundgedanken des Idealismus gegen Trendelenburg vertheidigt, so darf ihm indeß dabei nicht entgehen, wie ihm das Recht jener Vertauschung nur daraus erwachsen könne, sofern er selber mit einer wissenschaftlichen Darstellung dieses seines (Nicht-Hegel'schen) Idealismus hervorgetreten ist. Dann wird auch sein Wort ein ganz anderes Gewicht erhalten, als es bei seiner unentschiedenen Stellung zwischen Vergangenheit und Zukunft der Philosophie der Natur der Sache nach gegenwärtig haben kann.

3) Bei diesen Verhandlungen ist aber zugleich noch das Allgemeinere an den Tag gekommen, daß Hegel's System in seiner Ursprünglichkeit auch bei seinen eigentlichsten Anhängern gestürzt, daß auch hier Alles in Bekehrung und Umwandlung begriffen ist. Das Charakteristische und Kühne seiner ersten Gestalt ist schon so nivellirt und abgestumpft, kurz so historisch geworden, daß es in dieser Gestalt eigentlich Niemand seiner Jünger mehr vertreten will, und an dessen Stelle ist das ungewisse Dunstgebilde einer Lehre getreten, die objektiv eigentlich nirgends existirt, deren Sätze in keinem Buche niedergelegt sind, — denn die Anhänger Hegel's sind sehr weit davon entfernt, im Sinne etwa von Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Einzelnen oder im Ganzen übereinzustimmen, — die aber auch ebenso wenig in der Person irgend eines Schülers ihren ausschließenden Vertreter findet, — denn kein Einziger derselben erkennt irgend einen Andern als einen solchen an, — noch auch in der Gesammtheit ihrer Anhänger re-

präsentirt sein kann, weil diese den unversöhnbarsten Widerstreit der Ansichten und Richtungen in sich zeigen. Und doch soll dieß nichtige Phantom, dieß systeme introuvable dazu dienen, ebensowohl den Gegnern die Unwiderlegbarkeit Hegel's vorzuspiegeln, — diesen hat vielmehr, so wie er ursprünglich ist, der eigene Erfolg innerhalb seiner Schule schon faktisch widerlegt, — als die Anhänger mit der Hoffnung eines etwa — künftigen Einverständnisses hinzuhalten!

Besser und aufrichtiger ist, sich zu gestehen, daß eine Hegel'sche Schule jetzt gar nicht mehr vorhanden ist, und wenn wir diesen Urtheilsspruch der Verneinung hiermit über sie aussprechen, geschieht nur im Worte oder Begriffe, was sie der Thatsache und That nach an sich auf das Vollständigste vollzogen hat. Denn was hätten etwa Männer, wie Göschel und Strauß oder Feuerbach, ja selbst wie Gabler und Michelet, irgend Gemeinsames in ihrer Weltansicht und Lebensauffassung? Wo wäre eine Differenz diametral entgegengesetzter Lehren in der ganzen Geschichte der Philosophie größer, als die hier vorliegende? Und wie ist es möglich, aus irgend einem Gesichtspunkte oder Nöthigungsgrunde her solche widerstrebenden Resultate in die gemeinsame Einheit eines Systemes oder eines Princips zusammenzupressen? Dennoch hat man sich nicht gescheut, gerade darin das Unwiderlegbare und Unerschütterliche der Hegel'schen Lehre zu verkünden, daß sie unter ihren Anhängern in solche Selbstwidersprüche ausgelaufen sei! Eine willkührlichere und sinnlosere Behauptung ist wohl nie ausgesprochen worden, als diese von der Verzweiflung einer sinkenden Autorität eingegebene.

Den einleuchtendsten Beleg für alle diese Angaben bildet Gabler's apologetische Schrift. Wir sprechen nicht mehr davon, daß das Princip, welches er darin vertheidigt, nicht das Hegel'sche, sondern, wie wir zeigten, das unsrige ist, daß er aus unserm Gegner ein Bundesgenosse geworden. Wir haben schon längst behauptet, daß jenes Princip die eigentlich bleibende Wahrheit der Hegel'schen Lehre enthalte, und daß ihr von hier aus ihre nächste Umgestaltung bevorstehe. An dieser scheint nun Gabler

sammt den tüchtigsten Gliedern seiner Schule mitarbeiten zu wollen, bei welchem Werke wir sie nur willkommen heißen können! Aber ebenso sind die Gegner, welche wir bekämpfen, auch die seinigen. Das Unwesen des „freien Denkens," das Einem auch sonst noch hier und da aufstößt, und dessen Freiheit lediglich in der Frechheit besteht, ein abweichendes Denken der Unfreiheit zu verdächtigen, weist der Verf. mit Ernst zurecht; und wie sollte ihn eine weitere wissenschaftliche Ausführung seines vorläufigen „wissenschaftlichen Glaubensbekenntnisses" nicht immer mehr von der Möglichkeit entfernen, mit den stationär gebliebenen Schülern dieselbe Fahne zu tragen? Aber auch bei seinem gegenwärtigen, gründlich und auf selbstständigem Wege die Wissenschaft fördernden Gegner ist er sich sehr wohl ihrer im Grunde liegenden Gemeinsamkeit bewußt, so daß hier bei weiterer Ausbildung von jener und dieser Seite eine wechselseitige Annäherung zwischen beiden Denkern zu erwarten ist, während ihn dort durch die weitere Ausbildung nur eine immer tiefere Kluft von seinen bisherigen Genossen trennen kann.

Es ist immer gut, besonders in der Wissenschaft, Illusionen und falsche Bündnisse aufzuheben: dieß hauptsächlich vermochte uns zur ungefärbten Darlegung der gegenwärtigen Sachlage, deren Wahrheit kein Unbefangener in Abrede stellen kann. Indem aber die Täuschung einer noch existirenden Hegel'schen Schule verschwindet, welche ihre Mitglieder durch ein gemeinsames Band von Ueberzeugungen verknüpfte, oder ihnen eine solidarische Gemeinschaft gewisser Sätze auferlegte, kann nur zum Vortheile des ächten Denkens ein weit freieres Verhältniß in die Wissenschaft zurückkehren. Was Jeder erringt oder verfehlt, er thut es auf eigene Gefahr, aber auch für eigenen Erwerb, der dennoch Allen gemeinsam werden kann, indem man darin nun nicht mehr bloß den Sieg oder die Niederlage irgend einer Schule erblickt. Jeder streitet nun ebenso sehr für sich, wie für eine allgemeine Sache, und jeder wahre Fortschritt kann weit leichter ein wahrhaft allgemeiner werden, weil er nicht mehr abprallt an den Schranken und Unterscheidungen, welche die Parteien um sich gezogen haben. Und wie viel über-

flüssige Gehässigkeiten von der Einen, wie manche täuschende Autorität scheinbarer Verbrüderungen von der andern Seite werden schwinden, wenn man endlich das Wort sich ausspricht, daß es keine Schule mehr giebt, und daß es auch künftighin weder nöthig noch möglich sein wird, eine solche zu gründen!

Die beiden in der Titelanzeige dieses Aufsatzes unter Nr. 3 und 4 angeführten Werke von Alexis Schmidt und C. J. Glaser reihen sich insofern hier an, indem auch sie die hier besprochene Frage behandeln und dabei polemisch gegen Trendelenburg sich vernehmen lassen. Doch wird von ihnen nur kürzer zu reden sein. Sie sind, so wie das dritte Werk: „Const. Frantz, Grundzüge des wahren und wirklichen absoluten Idealismus," aus dem in Berlin jetzt, wie es scheint, zahlreich aufsprießenden Nachwuchse junger Philosophen hervorgegangen, welche zwar von Hegel's Geiste lebhaft angeregt, aber von seinem Systeme in keinem Betracht mehr befriedigt, sich auf eigenen Bahnen versuchen wollen, indem die ältern Schüler und Repräsentanten der Hegel'schen Philosophie vollends keinen Einfluß mehr auf sie haben. Daß sie dennoch gegen Schelling, jetzt auch gegen Trendelenburg, den gemeinschaftlichen Chor einer lebhaften Opposition bilden, ist wohl nach dem, wie sie deren Lehren einmal aufgefaßt haben, nicht für so ganz zufällig zu achten. In beiden erscheint ihnen, nur in verschiedenem Gebiete, eine Art von Empirismus, dort, indem historisch veraltete Dogmen theosophisch-mystisch ausgedeutet werden, und Gott nicht nur als das allgemeine Wesen, sondern auch als ein in gewissem Sinne der Erfahrung sich unterwerfendes gefaßt werde: hier, weil ganz im Gegentheil die Ansprüche auf eine objektive Erkenntniß Gottes fallen gelassen, jedes absolute Wissen verneint und die Philosophie auf den Bereich erfahrungsmäßiger Erkenntniß eingeschränkt werden soll. Gegen beide Seiten wollen sie nun das Recht des freien Denkens und die Anforderungen des absoluten Wissens noch ferner vertreten, — wogegen an sich fürwahr Nichts zu erinnern wäre, wenn sich die Größe ihrer Vor-

sätze mit dem Umfange ihrer eigenen Ideen und Leistungen nicht in einigem Mißverhältnisse befände. Glaser bekennt sich übrigens in seiner gegenwärtigen Schrift als den Verfasser der im vorigen Jahre erschienenen „Differenz der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie," — welche dem Ref. zufällig nicht zu Gesichte gekommen, — und stellt sich so gleichfalls in die Reihe der zahlreichen Gegner Schelling's.

Indeß müssen wir diese ganze Seite der Polemik hier unerwähnt lassen, indem unsers Erachtens, so lange das Schelling'sche System noch nicht öffentlich und auf authentische Weise von seinem Urheber bekannt gemacht worden ist, es weder einer eigentlichen Kritik, noch weniger polemischen Angriffen unterworfen werden darf, und, da hier jede feste Grundlage mangelt, diese Kritik nicht wieder eine Recensur erfahren kann. Ueberhaupt müssen wir die aus bekannten und unbekannten Federn zahlreich jetzt hervorgehenden Compilationen aus Schelling's ungedruckten Vorlesungen gegen Schelling für einen bedenklichen Flecken unserer gegenwärtigen Litteratur erklären. Man hat schon oft über die Sittenlosigkeit unserer wissenschaftlichen Polemik sich beklagt: in diesem Falle scheint sie von Unsittlichkeit nicht weit entfernt. Bisher zog es immer allgemeine Mißbilligung nach sich, es wurde für wenig besser als für Nachdruck gehalten, wenn man wider den Willen ihrer Urheber Collegienhefte derselben abdrucken ließ: aber es geschah doch in der Absicht, wenigstens unter dem Vorwande, um diese Urheber zu ehren und die Belehrung, welche man selbst aus ihren Mittheilungen geschöpft hatte, auch auf Andere zu verbreiten. Aus entgegengesetztem Grunde geschieht es hier: man läßt Schelling's Collegienhefte drucken, oder theilt öffentlich die Hauptsätze und auffallendsten Aeußerungen seiner Vorträge mit, nicht nur um sein neues System schon vor der Geburt in der öffentlichen Meinung unmöglich zu machen, sondern um Schelling's litterarischen Charakter zu vernichten, selbst seine Moralität anzugreifen. Und zwei Veteranen der Theologie, die man sonst nur in den entgegengesetzten Reihen zu sehen gewohnt war, wetteifern bei diesem Geschäfte! Was jene unberechtigten Bekanntmachungen in

der That allein vor gerichtlicher Ahnung schützt, daß die Herausgeber sie mit eigenen Zusätzen verbrämt haben, macht gerade das Inhumane und Unsittliche derselben aus, indem sie die vielleicht unwillkührlichen Wendungen einer Privatvorlesung zu litterarischen stempeln und ihnen dabei die gehässigsten Bemerkungen anfügen. Da bisher noch keine öffentliche Stimme der Mißbilligung dem Ref. zu Gesicht gekommen ist; so hält er es, so weit an ihm ist, für seine Pflicht, jenen Werken zum öffentlichen Zeugnisse den Stempel aufzudrücken, welcher ihnen zukommt. Fast als einzige Ausnahme davon sind Rosenkranz Vorlesungen über Schelling's Philosophie zu bezeichnen; dieser folgt in seiner Kritik nur gedruckten, allen zugänglichen Quellen, und auch sonst ist sie maßhaltend, rein der Sache zugewendet, wiewohl streng und vielleicht nicht überall parteilos; dennoch wird sie eben wegen jener Eigenschaften, und weil sie manche weniger bekannten Seiten aus Schelling's Schriften an's Licht zieht, fast allein eines überzeugenden Eindrucks nicht verfehlen.

Um indeß noch ein allgemeineres Wort zu sagen, scheint uns das Urtheil über Schellings Sache durch Alles dergleichen noch nicht entschieden. Bis jetzt hat sie, das Schlimmste, was einer Philosophie begegnen kann, nur den Parteien dienen müssen, um ihren entgegengesetzten äußerlichen Absichten gegen einander Anhalt und günstigen Schein zu verschaffen. Auch mag Schelling selbst nicht außer Schuld sein an der falschen Stellung, in welche er hineingebracht worden. Offenbar ist er durch langes Abgewendetsein vom öffentlichen Leben der deutschen Philosophie desorientirt über ihre eigentlichen nächsten Aufgaben und wissenschaftlichen Anforderungen geblieben und hat so mit unzureichenden Mitteln eigener Wissenschaft und mit unzulänglicher polemischer Ausrüstung eine plötzliche Revolution in der gesammten Philosophie durch sein Wiederhervortreten hervorzubringen geglaubt, die er nun, wenigstens der äußern That nach, als mißlungen sich wird bekennen müssen. Wenn er dagegen anspruchlos auf äußern Erfolg und rein sachlich sich verhaltend mit seiner Ansicht hervorgetreten wäre, die freilich, um auch nur formell auf Empfänglichkeit rechnen zu

können, ein Vergessen fast aller gewohnten Anforderungen an wissenschaftlichen Gehalt und systematische Form einer Philosophie in Anspruch nimmt, so möchte er für seine Ansicht im Kreise der philosophischen Beurtheiler wenigstens Unbefangenheit sich erhalten haben. Hat sich dagegen der Dunst des Zufälligen wieder verzogen, der von ihm selber, wie von seinen Gegnern um sein Unternehmen ausgegossen worden ist: so beginnt erst seine wissenschaftliche Wirkung, welche unseres Erachtens, wie sehr wir uns hier auch eines motivirteren Urtheils enthalten müssen, auf jeden Fall eine sehr bedeutungsvolle und tief aufregende sein wird. Die positive Philosophie bringt ein Element in unsere spekulative Bildung, was uns gerade fehlt: sie läßt sich wirklich auf den Versuch ein, das Weltproblem in seiner Eigentlichkeit und unverkürzten Paradoxie zu erklären; sie sucht dabei so viel aus einander liegende und von der bishe- Philosophie zur Seite gelassene Fragen unter Einen Gesichtspunkt dieser Erklärung zu bringen, sie bewährt dabei zugleich wieder den scharfen Sinn ihres Urhebers für die Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit der Welterscheinungen; sie zeigt auch das Bekannte, das im Urtheile und der Behandlung längst Festgewordene unter so neuen Gesichtspunkten, daß sie recht eigentlich wie ein anregendes Ferment zu wirken berufen scheint. Allerdings war auch Hegel, sofern wir ihn als philosophischen Genius betrachten, mit jener Gabe des Herausfindens des Eigenthümlichen in jeder Welterscheinung in seltenem Maaße ausgestattet, und nur Parteimißgunst kann seine großen Blicke fast in jedem Gebiete der Realphilosophie verkennen; dennoch — wir dürfen uns auf unsere Nachweise in der Kritik seines Systemes berufen, — wenn es darauf ankommt, die Tiefe und Größe mancher geistigen Weltthatsachen aus seinem Principe zu erklären, so zeigt sich die Ohnmacht dazu, das unbewegliche und todte Einerlei desselben in den immer wiederkehrenden nur abstrakt metaphysischen Bestimmungen; es scheitert an der Aufgabe oder vergeht sich an dem Charakter derselben, während Schelling's Vorgang eine objektivere, und darum freiere Behandlung dieser Gegenstände in die Philosophie hineinbringen würde. Zugleich ist nicht außer Acht zu lassen, daß das Erkenntnißprincip

der positiven Philosophie auch in Bezug auf die Offenbarungslehren nur dadurch eigentlich wirksam widerlegt werden kann, daß man ein neues an dessen Stelle setzt; denn alle bisherigen haben sich an einander aufgezehrt: die mythische Erklärungsweise hat sich bereits in einer determinirteren negativen Auffassung verloren, deren Unhaltbarkeit jetzt wieder zu einer besonnenern, ruhigern und maaßhaltendern Kritik zurückzuführen scheint, und so ist auch in dieser Hinsicht der Moment eines Interregnums eingetreten: man ruht aus zur größern und tiefern Auffassung auch dieser Fragen. —

Die Schrift von A. Schmidt „Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie" ist nicht ohne Interesse, sowohl was das eigene Streben des Verf. betrifft, um den Grundfehler der bisherigen Philosophie zu verbessern, den er ausgefunden zu haben glaubt, als in Betreff der Polemik, welche er von hier aus gegen die ganze neuere, seit der Naturphilosophie aufgetretene, namentlich auch die Hegelsche Spekulation richtet; die neuesten Lehren Schellings dienen ihm nur dazu, die äußerste Konsequenz und letzte Höhe dieser Richtung zu charakterisiren.

Jenen Grundfehler der gegenwärtigen Philosophie bezeichnet der Verf. dahin, daß sie in der „analytischen Weise" befangen sei, welche, indem sie das durch Philosophie zu Vermittelnde geradezu als ein Entgegengesetztes behauptet, diesem Entgegengesetzten nun eine Einheit in irgend einer Weise der Auffassung voraussetzen muß, wodurch alle methodische Bewegung nur darin befangen bleibt, die Aufweisung eines und desselben Identischen, einer und derselben Substanz in allen entgegengesetzten Weisen des Daseins zu vollziehen. Das Specifische, der Unterschied wird so in Wahrheit ausgelöscht, indem er als an sich nur das Identische begriffen werden soll. Es kommt vielmehr darauf an, sagt der Verf., ein Princip der Specifikation zu finden; denn nicht im Auslöschen des specifischen Daseins, sondern in der harmonischen Beziehung desselben zu dem absoluten Zwecke des Ganzen besteht die Harmonie des Universums. So will nun auch der Mensch in seinem specifischen Principe ergriffen sein: es ist dieß, wie die

Schrift weiter ausführt, das der Freiheit, welche nicht nur (pantheistisch) Moment des Absoluten, noch eine nur höhere Potenz der Natur ist, sondern autonomisch aus dem eigenen specifischen Wesen des Menschen stammt. Nur so können wir seine Thaten, seine Sittlichkeit, seine Religion richtig beurtheilen. Wird aber Sein und Denken, Bedingtes und Unbedingtes, Freiheit und Nothwendigkeit für an sich Eines gehalten, oder ist nur der Proceß dieser Entgegengesetzten das Wahre, so ist weder Gott erkannt, noch der Mensch in seinem specifischen Princip, noch irgend ein Daseiendes in seiner eigenthümlichen Natur und in seiner wahren Stellung im Ganzen.

Hier sucht nun der Verf. im kritischen Verfolge seiner Schrift weiter zu zeigen, wie die letzten philosophischen Systeme besonders dadurch in jenen Fehler verfallen seien, daß sie die Freiheit und alles aus der Freiheit Hervorgehende nach denselben Principien behandelt haben, mit denen sie das natürliche Dasein betrachteten, und daß sie so dem Praktischen nur eine theoretische Schätzung haben zu Theil werden lassen. Alle Widersprüche, in welche sich jene Philosophieen mit dem Leben und mit den höchsten Interessen der Menschheit verwickelt haben, lassen sich nach des Verf. Meinung auf den bezeichneten allgemeinen Irrthum zurückführen.

In der Vorrede bekennt der Verf., daß er den Grundfehler der bisherigen philosophischen Principien auch an manchem andern jetzt geltenden Systeme hätte entwickeln können; er habe aber das Schellingsche vorgezogen, theils weil sich an ihm die Mängel jenes ganzen Verfahrens am Deutlichsten aufzeigen lassen, „theils weil das System in seinem zweiten Auftreten ein um so mehr verführerisches Aeußere sich gegeben hat, je mehr es die wesentlichen Interessen der Menschheit in Schutz zu nehmen verspricht" (S. VII). — Zugleich ist zu bemerken, daß der Verf., was besonders am Schlusse seiner Schrift hervortritt, nicht sowohl aus einem etwa von ihm aufzustellenden neuen spekulativen Principe gegen die bisherige Philosophie disputirt, als vielmehr aus dem der Theologie, oder noch bestimmter, aus dem lebendigen Grunde, den auch die Theologie haben müsse, aus dem Glauben an die in Christus Person gewordene und so

ihre unmittelbare Wirksamkeit bethätigende, befreiende Kraft des Geistes Gottes (S. 334 ff. Vgl. Vorrede S. XII f.).

So sehr wir nun auch ganz annehmliche Gründe finden könnten, um jene Beschuldigungen gegen die neuere, selbst „Schellingsche und Hegelsche Philosophie", in solcher Allgemeinheit ausgedrückt, für nicht durchaus zutreffend zu bezeichnen; — wir könnten nur, statt aller Anderer, an Steffens erinnern, dessen Grundgedanke, in allem Dasein ein Ureigenthümliches, Gottbestätigtes, zu sehen, das zugleich der Mittelpunkt seiner Selbstständigkeit und ein Maaß seiner Freiheit ist, doch sicherlich aus der Fortbildung einer Seite der Naturphilosophie hervorgegangen ist: — so sehr wir ferner wissen, daß die Anhänger des Hegelschen Systems, während sie obige Aeußerungen des Verf. gegen Schellings neueste Lehren utiliter acceptiren werden, diesem gegenüber vielleicht nicht ohne einigen Anschein geltend machen möchten, wie sehr Hegel das Princip des Unterschieds und in Betreff des Menschen das der Freiheit zu seinem „Rechte" gebracht habe: so sind wir doch geneigt, der tiefern und eigentlichen Wahrheit nach den Anstand des Verfassers für einen berechtigten zu erkennen gegen beide Philosophieen, so viel ein Urtheil aus noch unvollständigen, wiewohl in mancher Beziehung übereinstimmenden Angaben über ersteres System geschöpft werden kann. Selbst in der spätern, aus den eignen Schriften ihres Urhebers zu entnehmenden Gestalt desselben scheint noch immer der Kampf zwischen den Vorstellungen eines selbstschöpferischen Naturprocesses im Absoluten, eines blindwirkenden Grundes, und dem Begriffe eines uranfänglich geistigen, freien Wirkens nicht ausgeglichen. Das neue Princip des Willens, so sehr wir darin den Begriff eines Specificirenden, jedes Weltdasein zum eigenthümlichen Stempelnden anerkennen, ist doch noch immer selbst in Gott als ein naturwüchsiges, unwillkührliches gefaßt, über welches der Verstand erst aufgeht: — eine im Begriffe Gottes widersprechende, das Weltproblem nicht wahrhaft lösende Bestimmung. In Weiteres dürfen wir vorerst nicht eingehen.

Ebenso ist von der andern Seite bei Hegel nur der abstrakte

Begriff der absoluten Idee, des Denkens, als des Allgemeinen und Freien, erreicht: so kommt es zwar zur Freiheit, als einem ebenso Allgemeinen oder abstrakt Geistigen und jener Begriff des Natürlichen, des Naturdaseins in jeder Art, als Bestimmung für das Absolute ist überwunden; nicht aber kommt es zum Begriffe des persönlich Freien, weder im Absoluten, welches nur Freiheit, jene unendlich sich über die Natur erhebende Idee in Einzelgeistern ist, noch in den individuellen Geistern selbst, indem die Freiheit nicht ihr Prädikat oder ihr Vermögen, sondern lediglich jener unendliche Proceß der Idee selber in ihnen ist.

Aus diesem Grunde trete ich dem Urtheile des Verf. bei, daß sich, so lange jene Philosophieen auf dem bezeichneten Standpunkte bleiben, auf ihrer Basis nicht der Begriff eines christlichen Gottes und der eigentlich christlich ethischen Bestimmungen mit Sicherheit erheben könne, sie müssen in ihrer Eigentlichkeit anderweitig dazu supplirt werden; aber ich füge hinzu, daß auch das allgemeine wissenschaftliche Interesse durch sie nicht befriedigt wird, daß es der Widerlegung unterworfene, weiter zu führende philosophische Standpunkte sind. Jenes Alles daher ist nicht die Schuld des idealistischen Princips, sondern allein seiner jeweiligen Ausbildung. Auch liegt in diesem an sich selbst keineswegs die Nothwendigkeit, „das specifische Dasein der Weltdinge," wie der Verf. meint, „erlöschen zu lassen", um sie in der wahren Einheit des absoluten Wesens befaßt zu denken. Wie das Absolute, als absolute Persönlichkeit gedacht, in dieser seine eigenen Unterschiede, die eigene Unendlichkeit realer Specifikationen zur lebendigen und geistigen Einheit vermittelt trägt, so kann es sie, eben deßhalb vollkommen erklärlich, auch als Unterschiede für sich wirken lassen und jeden in seiner Eigenheit und Sonderung gegen sein Anderes bestätigen, worin sich, wie vielleicht bald erkannt werden dürfte, der einzig begreifliche und das Weltdasein nach allen seinen Bestimmungen wirklich erklärende Begriff der Schöpfung ergeben hat. Es leuchtet ein, wie insbesondere der Mensch erst durch dieß Princip in seinem „specifischen", seiner Selbsterfahrung, wie sie indi-

Bayerische Staats- Bibliothek München

viduell und weltgeschichtlich sich bewährt, allein entsprechenden Wesen erkannt werden kann.

Es ist nun noch ein Wort zu sagen über des Verfassers „Apologie der Metaphysik und Hegels insbesondere gegen Trendelenburg" in zwei Excursen S. 110—127 und S. 191—213. Nach dem, was wir selber oben über diesen Gegenstand gesagt, muß ein kurzer Bericht darüber genügen. Eine neue Geburt der „formalen Logik", meint der Verf., werde die Angriffe Trendelenburgs gegen die ältere Logik vollkommen zu Nichts machen; dazu sei aber wesentlich nöthig, daß sie ihren Materien die richtige Ordnung gebe, welche schon Aristoteles ihnen gab, indem er in seinen Analyticis priorr. mit der Aufstellung der syllogistischen Figuren angefangen, und erst von da aus zu der Abhandlung des Begriffes und zu seiner Abtheilung in Geschlechter, Gattungen und Arten übergegangen sei. Ob dieß alle Anstände beseitigen, namentlich die ganze abstrakte Fassung des Denkens, auf welcher die formale Logik beruht, verbessern werde, — und diese ist es, die auch Trendelenburg eigentlich angreift, — muß Ref. hier auf sich beruhen lassen. Uebrigens hat schon Gruppe sehr lichtvoll gezeigt, daß der Begriff im wirklichen Denken vielmehr Resultat des Schlusses sei, demnach, als aus ihm hervorgehend, auch nach dem Schlusse behandelt werden müsse, und diese Bemerkung ist für Ref. nicht verloren gegangen. Dennoch sieht Ref. darin nur den in sich zurücklaufenden Proceß des wirklichen Denkens, von andern Begriffen, als den Prämissen, ausgehend zum neuen Begriffe, als ihrem Resultate, fortzuschreiten, also in seiner Totalität von Begriff, Urtheil und Schluß überall sich gegenwärtig und ganz zu sein, und unterscheidet davon wohl den wissenschaftlich genetischen Gang bei Betrachtung seines Wesens, vom einfachen Momente, vom Begriffe, zum Urtheile und Schluß fortzugehen, was Aristoteles nicht konnte, weil er bekanntlich das Denken in seiner vollen empirischen Verwirklichung, in der Sprache, ergriff und auf analytischem Wege aus diesem die allgemeinen Bestimmungen des Denkens erst entwickelte, ein Gang, der damals unabweislich war,

der aber nicht als der einer wissenschaftlichen Begründung angesehen werden kann. Endlich macht der Verf. noch (S. 129) gegen Trendelenburg die schöpferische Priorität des Denkens geltend, und beruft sich dabei auf den νοῦς ποιητικός und παθητικός des Aristoteles. Aber er wird sich bekennen, daß erst innerhalb jener allgemeinen Annahme, die auch Trendelenburg theilt, die eigentliche Differenz zwischen ihm und Hegel falle.

Was die Apologie der dialektischen Methode betrifft (S. 116 ff.), so ist darüber schwer in der Kürze zu berichten, so sehr scheinen dem Apologeten allgemeinere und besondere, die Vertheidigung der spekulativen Philosophie überhaupt und die der Hegelschen Philosophie betreffende Gründe in einander geflossen zu sein. Nach des Ref. Urtheil hat er sich die oben besprochene Frage keinesweges klar vorgelegt, ob die (pantheistische) Grundvoraussetzung oder Hypothese, bei welcher allein konsequenter Weise das reine, alle Begriffe aus sich selber schöpfende Denken bestehen kann, wahr sei, daß nämlich das weltschöpferische Denken der Idee im spekulativen Denken der Philosophie nur zum Bewußtsein seiner selbst sich erhebe und den bewußtlos vollzogenen Proceß nun mit Bewußtsein nachschaffe? Ist aber jene ganze Ansicht nicht wahr, dann kann auch jene dialektische Methode nicht wahr, das reine Denken nicht möglich sein. Da nun der Verf., wie man aus allem Bisherigen ersehen hat, sehr fern davon ist, in jenem Princip die geringste Wahrheit zu finden, so folgt auch für ihn selbst die Nothwendigkeit, gleichviel ob ihm Trendelenburgs Argumente alle gleich stichhaltig erscheinen oder nicht, den ganzen Begriff der dialektischen Methode im Hegelschen Sinne fallen zu lassen. Dieß muß Ref. im eigenen Namen dem Verfasser entgegenhalten, je mehr er selber mit dem Meisten einverstanden sein kann, was derselbe im Folgenden über das Verhältniß von Anschauung und Denken, über die objektive Bedeutung des Gedankens und das Princip der Metaphysik sagt (Vgl. S. 213). Ueberhaupt können wir von dem Verf., dem wir zum ersten Male begegnen, nicht Abschied nehmen, ohne seinem Scharfsinne, seinen Kenntnissen und

dem Ernste seiner Gesinnungen unsere volle Anerkennung zu bezeugen, und gute Hoffnungen für die Zukunft seiner philosophischen Laufbahn auszusprechen.

Ref. bedauert aufrichtig, von der Schrift Glasers: „die Philosophie und die Wirklichkeit", keinen so günstigen Bericht erstatten zu können, als es ihm vielleicht möglich gewesen wäre, wenn er, nach einigen Anführungen zu urtheilen, die A. Schmidt aus der ersten Glaserschen Schrift in seinem Werke giebt, von dieser, der „Differenz des Schellingschen und Hegelschen Systemes" zu reden hätte. Die vorliegende zweite hält sich zu sehr im unfruchtbaren Allgemeinen, um erachten zu können, daß wesentlich durch sie, sei es die „Philosophie", sei es „die Wirklichkeit", gefördert worden sei. Auch ihr Zweck ist ein apologetischer: ihr Verfasser will die Philosophie gegen ihre neuesten Ankläger vertheidigen, welche sie als gefährlich für Kirche und Staat ausgeben, hat dabei aber so trübe Vorstellungen von ihrer Gegenwart und Umgebung, — dennoch ist die Vorrede: „Berlin Ende Mai 1843" unterzeichnet, — daß er selbst beinahe an der Wirksamkeit seiner Vertheidigung verzweifelt, „indem es der Philosophie heut zu Tage nicht gegönnt sei, nach allen Seiten hin und mit Ausführlichkeit sich über ihre Rechte zu verbreiten, weil sie auf wohlgesinnte Hörer kaum Anspruch machen könne"!! Welche seltsamen Aufstellungen, in solcher Allgemeinheit ausgesprochen völlig unglaublich, wenn man sie auch nur als Resultate seiner lokalen Erfahrungen betrachtet, noch unglaublicher, wenn sie die allgemeine Stimmung bezeichnen sollten, in welcher sich Deutschland, oder die andern civilisirten Nationen gegen die Philosophie befinden! Wenn wir vom Verf. nicht sonst eine bessere Meinung hegten, könnte uns darin nur der bekannte Kunstgriff gewisser Leute erscheinen, die, weil ihre eigene schlecht von ihnen geführte Sache Zutrauen und Beifall verloren, nun laute Klagen anstimmen, daß es mit der Philosophie überhaupt vorbei sei, daß die Rechte des freien Denkens mit Füßen getreten werden. Diese Vermuthung könnte sogar bestätigt scheinen, wenn man aus der Schrift selber erfährt, daß unter Philosophie zunächst nur die „spekulative" Philosophie,

unter ihrem Gegner der Empirismus verstanden wird, der seinen nächsten Repräsentanten in Trendelenburgs logischen Untersuchungen gefunden haben soll (S. 5). Aber auch dem Empirismus, selbst im Locke-Condillacschen Sinne, wird der Verf. zugestehen müssen, unter den Allgemeinbegriff: „Philosophie" zu gehören. — Bestimmter soll dann der neulich erfolgte „Sturz der Hegelschen Lehre" alle „spekulative" Philosophie in Mißkredit gebracht haben. Von einem förmlichen „Sturze" jenes Systemes ist, in den Annalen der Philosophie wenigstens, Nichts bekannt worden: ob es seinen politischen Einfluß, seine Einwirkung in gewissen Regionen behaupte oder ihn verloren habe, gleichwie man vom „Sturze" der Günstlinge oder Minister spricht, ist für die Geschichte der Philosophie sehr gleichgültig. Dort ist nur bekannt geworden, daß dieß System widerlegt worden sei, widerlegt aus sich selber, daß auch seine Schüler immer mehr in entgegengesetzte Richtungen auseinandergegangen, alle Einheit sich aufgelöst habe, und daß auch Trendelenburg hierbei — übrigens weder Empirist zu nennen, noch spekulativer Philosoph, was Beides, wie sich bei dieser Gelegenheit wieder zeigt, ganz vage Bezeichnungen sind, — in der Widerlegung des Systemes eine bedeutende Rolle gespielt habe. Damit ist es aber nicht gestürzt, ausgerottet, mit Füßen getreten, und wie diese gehässigen Ausdrücke alle heißen mögen; sondern das Ewige und Bleibende an ihm ist in jener Widerlegung, die es über sich hinausführt, gerade gerettet und dem weitern Gange der Philosophie einverleibt worden; noch weniger ist daher durch Untergang der Hegelschen Philosophie, d. h. durch ihr Historischgewordensein, das Ansehen der spekulativen Philosophie im Geringsten gefährdet worden, auch nicht in den Augen des größern Publikums; denn fast niemals war das Interesse an philosophischen Fragen und Verhandlungen so lebhaft und so weit verbreitet, als gerade jetzt. Man erkennt vielmehr, wenn auch nicht selten widerwillig, daß nur durch die Philosophie die verwickelten Fragen der Gegenwart zu ihrer endlichen Lösung gelangen können, daß sie allein das allgemeine verständigende Licht ist, welches auch die Religion in ihr ursprüngliches Recht wieder

einsetzen kann, und in ihre centrale Stellung inmitten der geistigen Mächte des Lebens.

So werden nun dergleichen allgemeine Vertheidigungen der Philosophie sehr wenig wirken, weil sie von der einen Seite das Ueberflüssige thun, von der andern zu wenig beweisen. Denn gerade, je wichtiger es ist, aber je überflüssiger, es zu beweisen, daß die Philosophie, als Wissenschaft von den höchsten Wahrheiten des Menschen, die tiefgreifendste Wirkung auf alle geistige Verhältnisse behalte; desto mehr müssen auch die übeln Folgen einleuchten, die von einer falschen, nur zerstörenden Philosophie unabtrennlich sind: die da falsch ist, weil sie nur zerstört, ohne an die Stelle der geraubten Güter irgend einen wahrhaften und ächten Halt setzen zu können. Und dieß ist es, was der Verf. stets in einander fließen läßt. Die Meinungen, welche lediglich auf solche Zerstörung ausgehen, wird der bedachtsame Mann der Wissenschaft weder fördern, noch hervorrufen, noch mit jener allgemeinen Aegide der Wissenschaftlichkeit unbedingt vertheidigen wollen; er wird sie nur toleriren um des absoluten Rechtes des freien Gedankens willen, in jeder Form der Verneinung am Positiven sich zu versuchen; aber eigenen Werth werden sie nur dadurch für ihn haben, daß ihre Verwirklichung eben ihre Krisis und ihre Selbstvernichtung ist, an welcher ihr Gegensatz, die positive Wahrheit, befestiget und verherrlicht wird. Gar Vieles existirt auch in der Wissenschaft, wie in der Natur und im sittlichen Leben, nur, damit es untergehe und dadurch das Höhere, das Wahre und Gute, in sich bestätige und befestige; die hohlen, unzähligemal wiederholten Tiraden von dem unbedingten Werthe alles Meinungswesens kommen dagegen viel zu kurz. Der Ref. wird stets höchlich beklagen, daß ein bekanntes Organ jener extremsten Verneinungen durch Staatsgewalt unterdrückt worden ist: er sieht darin nicht nur einen Eingriff in die unverletzbaren Rechte der Wissenschaft, — die, wenn sie, wie in diesem Falle behauptet wird, in die praktischen Fragen überschweifen wollte, darin noch immer durch die Censur, die ja auch noch gegen sie besteht, gehemmt werden konnte; — er erblickt vielmehr darin die unweiseste, unzeitigste Uebereilung. Jene Rich-

tung und jenes Organ waren dazu bestimmt, an sich selber zu sterben, durch eigenes sinnloses Ueberbieten den Untergang vor aller Augen an sich zu vollziehen, während sie jetzt, durch die äußerlich gegen sie geübte Gewalt, das Recht und so den Schein des geistigen Sieges auf ihrer Seite behalten haben: eine doppelte Beeinträchtigung der Wahrheit und eine tiefe Kränkung des wahren Rechtes!

Wie übrigens der Verf. dazu sich berufen fühle, die unbedingte Vertheidigung des „absoluten Wissens" zu unternehmen, ist nicht recht einzusehen: wenn es seiner Meinung nach „der Hegelschen Philosophie mißlungen ist, die Aufgabe der Philosophie zu lösen" (S. 1—4) — und diese allein hat ja die Behauptung des absoluten Wissens in dem hier vertheidigten Sinne aufgestellt, — so ist dieß fürwahr der schlechteste apologetische Grund für solches Wissen, wenn es in jenem Systeme nur faule oder mißlungene Früchte gebracht hat! Was die Glasersche Schrift Allgemeines gegen Trendelenburg bemerkt, scheint dem Ref. von Gabler gründlicher und ausführlicher gesagt worden zu sein: die Vorrede erklärt sich sehr energisch gegen das von jenem Philosophen aufgestellte Princip der Bewegung; auch dieser Polemik liegt der schon geltend gemachte Gedanke zu Grunde, daß Bewegung weder als ein Wesentliches, noch als ein Ursprüngliches erscheine, am Wenigsten aber als ein solches, aus dem die wahren Differenzen und deren Vermittlung begreiflich gemacht werden können.

Am Schwersten ist es, über die fünfte Schrift: „Grundzüge des wahren und wirklichen absoluten Idealismus von Constantin Frantz," summarisch zu berichten und ein motivirtes Urtheil in kurzen Worten abzugeben, weil sie, wie alle philosophischen Schriften von Tiefe und bedeutendem Gedankengehalt, aber mit einem in Verhältniß dazu ganz ungenügenden Apparate besonnener wissenschaftlicher Begründung ausgestattet, unter verschiedene Gesichtspunkte gebracht, nur eine fast entgegengesetzte Beurtheilung erfahren kann, und wir prophezeien dem sehr talentvollen, aber nach allem Vermuthen noch jugendlichen Verfasser

einen wahrscheinlich ungünstigen Empfang bei der herrschenden philosophischen Kritik und zwar von den entgegengesetzten Seiten des absoluten Wissens, wie des Empirismus und der Rationalität. Aber auch die verwandter mit ihm denken, werden in seiner Schrift sehr viel Richtiges, Wahres, neu und tief Geschautes, neben fast ebenso viel Unklarem, auch nach des Verf. Princip Unrichtigem oder Halbwahrem antreffen; der kraftvoll aufstrebende, hoffnungsreiche Geist des Verf. verdient es, daß man ihm jene Irrthümer nicht erlasse, daß man überhaupt ihn mehr auf den „königlichen Weg" der Forschung, auf das gleichmäßige Fortschreiten langsamer Begründung und auf die besonnene Unterscheidung der verschiedenen Grade der Gewißheit zurückweise, durch welche auch in der Philosophie, sofern man in ihr auf Untersuchungen übererfahrungsmäßiger Dinge eingeht, die verschiedenen Gebiete ihrer Erkenntniß genau unterschieden sind, — kurz eben auf das „nüchterne Denken" (S. 24), von welchem der Verf. noch wenig Gutes hält, auf welches er dennoch wird eingehen müssen, falls er jetzt in der Wissenschaft auf dauernde Leistungen Anspruch machen will.

Demungeachtet nimmt Ref. keinen Anstand zu erklären, daß ihm seit Langem keine Schrift vorgekommen sei, die mit solchem Ernste, zugleich mit so zutreffender Tüchtigkeit und Tiefe des Sinnes die Fragen behandelt hätte, welche die gewöhnliche Philosophie, sowohl absoluter als rationalistischer Seits, immer noch bei Seite liegen läßt, und die dennoch gelöst werden müssen, wenn wir über die Gewöhnlichkeit unserer auch philosophischen Vorstellungen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, in denen der üblich gewordene Pantheismus und der rationalistische Deismus sich um die Wette überbieten, hinauskommen wollen. Was Ref. insbesondere noch erfreut, ist die Uebereinstimmung des Verf. mit ihm in solchen sehr wesentlichen Punkten, für welche er nach anderer Seite hin noch keine sonderliche Beachtung oder Zustimmung hat erlangen können, namentlich seine Lehre von der ewigen Natur in Gott, in deren unendlichen Unterschieden und ihrer Einigung zugleich, Gott allein als der lebendige und geistige, kurz als Person, gedacht werden könne (S. 16—22), ebenso in seinem daraus hervorgehenden Be-

griffe der göttlichen Dreieinheit (vgl. S. 38), so wie endlich in der verwandten Auffassung des Begriffes der zeitlichen Schöpfung, der „reflektirten Welt" der „Erscheinungswelt," (S. 52), welche nicht sowohl durch Gott positiv hervorgebracht und als etwas Neues in's Dasein gerufen sein kann, — denn Gottes eigenes Wesen und Natur umfaßt die ganze Fülle der Möglichkeiten schon als Wirkliches, zu welchem ohne höchsten Widerspruch nichts Neues oder Mehreres hinzukommen kann (diesen Widerspruch aller bisherigen Schöpfungslehren, wodurch ihr Begriff eines neuhervorbringenden Schaffens zu einem völlig Unbegreiflichen, Sinnlosen herabsinkt, hat der Verf. auf das Klarste eingesehen: vgl. S. 59 f.), sondern daß die zeitlichen Dinge nur entstehen und bestehen können aus einem Wandel der Daseinsform, durch welchen die ewigen Elemente der Natur oder des Wesens Gottes in Werden und Zertrennung eingehen. Daß nun diese Umwandlung im Logos, „dem in der ewigen Natur Gottes eingeborenen Sohne, dem die Macht über ihre Fülle gegeben ist" (S. 57), ihren Grund habe, hat der Verf. zwar richtig erkannt; aber er hat, wenigstens nach unserer Ueberzeugung, die Art und Weise derselben weder recht angegeben, noch auch in seiner Darstellung zur Klarheit und Begreiflichkeit gebracht. Damit hängt jedoch auf das Tiefste auch der andere Mangel zusammen, durch welchen die Weltansicht des Verf. noch derselben Abstraktion und nebulosen Unanschaulichkeit preisgegeben ist, welche er bei den andern Philosophieen oft mit so treffender Bezeichnung bekämpft: wir meinen seine Behauptung, daß die ewige Natur Gottes „den Raum und die Zeit" (die „unendliche Dauer") ausschließen soll (S. 58). Hiermit ist sie wieder zu jenem unbegreiflichen, wirklichkeitslosen Abstraktum verflüchtigt, bei welchem es die bisherige Theologie darüber belassen hat, welcher sonst der Begriff einer ewigen Natur, einer unendlichen Wesensfülle in Gott, nicht fremd geblieben ist. Daß Zeit oder vielmehr „Dauer und Raum keine Kategorieen des Ewigen sind" (S. 59), betrachten wir vielmehr als widerlegt durch die ganze neuere Wendung der Metaphysik, widerlegt namentlich auch im Interesse der sonstigen Ansichten des Verf. und

ihrer wahren Konsequenz, so daß es ihm vielleicht zu weiterer Ausbildung derselben gereichen möchte, unsere Entwicklung der Unterschiede des wahren und des nur in der Form äußerlicher Trennung erscheinenden Raumes, der wahren Zeit oder Dauer von der die Momente des Seienden in leerer Dehnung auseinanderhaltenden Zeitlichkeit (Z.Schr. Bd. IX. S. 19—29. S. 53 f.) zu vergleichen. Nur so kann der Verf. hoffen, dem Bedenken eines subjektiven Idealismus, in welches ihn seine Raum= und Zeittheorie hineinstürzt, mit besserm Fuge zu entgehen, als er es durch die jetzt von ihm angeführten Gründe vermag (S. 65. 66), welche bei Vielen jenen Vorwurf vielleicht nur bestätigen werden.

Um nämlich über die Ableitung der „Erscheinungs"= oder „Sinnenwelt" bei dem Verf. in der Kürze Bericht zu erstatten, so ist dabei von dem Begriffe des Selbstbewußtseins oder der Persönlichkeit Gottes auszugehen (S. 7 ff.). Gott denkt ewig den Begriff seiner selbst, und erfaßt sich darin: dieser Begriff ist aber nicht im bloßen Denken, sondern er ist unmittelbar auch da. So entsteht für Gott das Andere seiner selbst in ihm, und nur dadurch wird er seiner bewußt, daß er aus diesem Andern ewig in sich zurückkehrt. Dieß Andere ist sein Wesen, aber als ihm Anderes die Natur in Gott. Die Natur aber, unmittelbar so für sich seiend, „zieht sich in sich selbst zusammen und wird von der Idee, als ihrer Seele, geeint, und wie ein lebendiger Leib durchwirkt." Von dieser Natur in sich unterscheidet aber Gott sich selbstthätig, und „sie gleichsam zurückdrückend," kehrt er in sich selbst als der wirkliche Wille zurück, während in seinem Denken (der Natur) zwar die Kraft des Willens, aber noch nicht der Wille als solcher ist. Indem er sich als solcher von der Natur unterscheidet, umfaßt er sie zugleich; — sie ist nur, insofern der göttliche Wille in ihr ist. — Und also, obgleich ewig in dem göttlichen Willen beschlossen, ist die Natur dennoch für sich, ein sich unendlich entwickelndes Leben, „da ihr Gott so zu sagen gewähren läßt." Denn die Kraft der Natur ist selbst nur der göttliche Wille, nur nicht als solcher, sondern der „Gott entfließende und nicht in die Ichheit zurückgenommene Wille." Dennoch wird

es „erklärlich (?) sein, wie ein und dasselbe Wesen Seele der Natur und Seele Gottes genannt werden kann, und nach der ersten Bestimmung möglicher Weise anders wirken kann, als nach der zweiten höheren, also, daß die Kämpfe und Schicksale der Naturseele die Seele Gottes absolut nicht berühren" (S. 9).

Gott will aber nicht sowohl sein Dasein, als vielmehr sein Wille sein Dasein selbst ist, und so gewiß er ewig Wille ist, so gewiß ist er ewig da und schafft ewig. Aber ohne Schöpfung wäre Gott seiner selbst nicht bewußt, wäre er daher nicht Gott: denn Bewußtsein ist nicht ohne Gegenstand zu denken, welcher Gott eben nur selbst für sich sein kann in seiner ewigen Schöpfung oder Natur (S. 16—18), woran sich ebenso richtige Bestimmungen über die Gleichheit, wie den Unterschied zwischen der absoluten Persönlichkeit und der endlich menschlichen anschließen, aus welchen gleichfalls ersehen werden kann, was von der gewöhnlichen, prüfungslos immer wiederholten pantheistischen Phrase zu halten sei, daß das Absolute, als persönliches gefaßt, damit in ein Endliches, Beschränktes, verwandelt werde (vgl. S. 33—36). Ebenso halten wir für völlig treffend, was der Verf. (S. 19—22) bei Veranlassung seines Begriffes von der ewigen Natur in Gott, von der Wichtigkeit dieses Begriffes sagt zu einer tiefern Vereinigung der spekulativen Theologie mit der Religion, als es bisher möglich gewesen sei. Ebenso müssen wir im Folgenden (S. 23 f.) die Stelle billigend ausheben: „Es ist einer der tiefsten Gedanken Schelling's, daß Gott in sich selbst einen Grund seiner selbst haben müsse, welcher dunkel, d. i. selbst nicht bewußt ist, daß die Intelligenz auf einer Nichtintelligenz beruhen müsse;" (wiewohl daraus keineswegs folgt, was Schelling daraus hat folgen lassen, daß dieses Reale, Natürliche in Gott erst in Folge eines stufenweisen Processes von der geistigen Macht Gottes überwunden, der Intelligenz adäquat gemacht werde.) „Schelling war dazu durch die Naturphilosophie geführt, aber zugleich trat er damit aus derselben heraus und strebte zur Geistesphilosophie, wobei gleichwohl die Naturphilosophie die Grundlage bleiben sollte. Daher denn der Widerspruch entstand, daß zwar der Geist, die Macht über

die Natur, dennoch aus ihr, als seinem Grunde, sich natürlich erheben oder eigentlich entstehen solle. Es entstand der Dualismus eines sich selbst bewegenden Grundes und des Geistes, welcher in diesen nur die Idee (das reflexive Bild) hineinspricht, also nicht wahrer Schöpfer ist. Dieß ist noch heidnisch bei Schelling" (und, setzen wir hinzu, nur die halbe, vom Widerspruche noch nicht freie Durchführung jenes Princips, indem es zum Begriffe der ewigen Natur und des aus ihr ewig sich erhebenden absoluten Geistes in gleicher Weise gehört, daß jene, als das reale Wesen Gottes, ebenso uranfänglich in seinem selbstanschauenden Geiste verklärt, als daß dieser an ihr das ewig klare, durchdringliche Ebenbild seiner Selbstanschauung habe; aber deßwegen enthält sich Ref. ebenso sorgfältig, jene Natur mit dem Verf. den „Leib Gottes" (S. 23 und sonst) zu nennen, — indem Leib nur als eine dem (eben darum endlichen) Ich dunkle, deßhalb ihm äußere Objektivität gedacht werden kann, — wie von einem Willen, selbst einer „Urwollung" (S. 21) zu sprechen, als dem Grunde der ewigen Natur Gottes, indem Ref. es zu den halben, in ihrer Wurzel unklaren Gedanken rechnen muß, von einem „blindwirkenden" Willen zu reden, welcher mit der gleichfalls im Ungefähren gebliebenen Vorstellung einer Weltseele zusammenhängt, in dem wahren und scharfgedachten Begriffe des Absoluten jedoch sich in einen Widerspruch auflöst: es ist für Ref. der Begriff des absoluten, eben damit jedoch vom Selbstbewußtsein durchdrungenen Lebens, der Selbsterzeugung Gottes;) — „und ist vollkommen wegzuschaffen nur durch die Rückkehr zum Fichte'schen Anfange," mit welchem (Fichte) nämlich überhaupt der Verf. den Anfang des wahren Idealismus und der eigentlich deutschen und christlichen Philosophie bezeichnet (vgl. S. 48 f. 72 u. s. w.).

Ueber die Motive des Verf. bei Entwicklung des Begriffes der Dreieinheit Gottes wäre noch weiter zu denken: es genüge hier zu bemerken, daß Ref. mit dem Resultate sich in Uebereinstimmung setzen kann, wiewohl er zur Bezeichnung jener innern Dreieinigkeit des göttlichen Wesens der kirchlichen Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist sich enthält. „In Gott, dem Vater,

zwar ist nicht der ganze wahre Gott, aber doch die Grundlage seines ganzen Wesens; der Sohn aber und der Geist haben die Bestimmung der Besonderheit an ihnen selbst: der wahre Gott ist sie alle drei zumal, und zwar als der durch den Sohn und Geist sich offenbar gewordene Vater. Das Einigende und Umschließende ist also die offenbare Grundlage selbst, und nicht ein besonderes Viertes" (S. 38. 39. vgl. S. 44 ff.). In allem endlichen Leben dagegen, wo die Grundlage nicht die Glieder der Besonderung erzeugt, sondern wo diese selbstständig hervortreten, daher von dem Vereinigenden nicht gesetzt, sondern vorausgesetzt werden, kann dieß Letztere auch nur ein Besonderes, also Viertes sein: deßhalb verläuft jede endliche Vermittlung nicht durch eine Dreiheit, sondern Vierheit von Gliedern; — ein neuer, und nach des Ref. Meinung richtiger Gedanke, wenn nur der Verf. ihm nicht in den nächsten Beispielen, die er dafür wählt (S. 39 f.), eine zu spielende Anwendung gegeben hätte.

Um nun die „reflektirte", endliche Welt aus dem göttlichen Wesen abzuleiten, geht der Verf. zu folgender Hypothese über (S. 62 ff.). Im Sohne, dem Momente seiner unendlichen Besonderung oder Natur, hat Gott der Vater die Anschauung seiner selbst, damit aber jener die Absolutheit seines eigenen Wesens mitgetheilt, um das Leben in ihm selber zu haben. Dieser nun, um sich zu Gott dem Vater in freier Liebe als ein selbstständiger zu erheben, muß aus dem Verhältnisse der unmittelbaren Einigkeit heraustreten, um dann, der Eigenheit entsagend, dieß Verhältniß frei wiederherzustellen. Damit er daher das Leben, das ihm gegeben ist, mit Freiheit besitze, muß er aus sich selbst sich neu erzeugen und wiedergebären: nur so hat er die verliehene Freiheit als eine durch sich selbst gesetzte. Er hat sich daher — gerade wie dieß bei dem göttlichen Wesen im Ganzen stattgefunden, — zum Grunde seiner selbst zu machen, um daraus frei wieder zu erstehen. Durch diesen „zunächst entäußerten Willen" muß er sich neuerzeugen lassen. So hat er einen vom Vater unabhängigen Grund eigener Existenz und Freiheit, aus welchem er sich als den freien setzt, so

aber, daß er gar nicht anders kann, als dennoch frei mit dem Vater sich vermitteln. Die Lösung dieses Gegensatzes vollzieht sich nun in der Menschheit: durch diese wird der Sohn oder der Logos wiedergeboren, woraus sich zugleich ergiebt, daß die Menschheit überhaupt dem Willen Gottes widerstreben gar nicht kann, daß die Welt gar nicht absolut böse zu sein vermag; denn sonst wäre sie gar nicht.

Dennoch ist der Sohn oder Logos dadurch nicht selbstlos geworden und atomistisch zersplittert; er ist vielmehr das transscendentale Urich, „durch welches die in der Sinnenwelt geschiedenen Geister wie die Zweige eines Baumes vereinigt sind". „Wie wäre auch sonst eine innige Vereinigung der Menschen möglich, ja wie möchte es nur möglich sein, daß zwei Menschen dasselbe denken, und sich durch Sprache verständigen? Wer aber nur etwas gründlich darüber nachgedacht hat, wird wohl eingestehen, daß dasjenige, was man Gemeinbewußtsein, Volksgeist, Zeitgeist nennt, zu den allerdunkelsten Punkten gehört, da die bisherige Philosophie noch nicht einmal die Möglichkeit bot, darüber nur zu halbwegs bestimmten Vorstellungen zu kommen" (S. 52—56).

Die zuletzt erwähnte Bemerkung muß Ref. in Abrede stellen; jenes gemeinsam Substantielle des Menschengeistes, Weltgeist genannt, der sich auch bis zu den Volks- und Familiengeistern herab gliedert, ist ja vielmehr das Idol der neuern Philosophie geworden, das nach Oben hin den Begriff des Absoluten, nach unterwärts die Substantialität des individuellen Geistes in sich verschlungen hat. In ihn, als das substantiell Einigende und Vermittelnde, läßt Hegel's Phänomenologie alle Stufen und Unterschiede des Bewußtseins sich zurücknehmen; in seiner Philosophie des Rechts ist er es, welcher die Welt des Staates, der Sitte, in den endlichen Geistern, als den Dienern seines Thrones, hervorbringt und darum auch an ihnen allen das absolute Recht hat und übt, sie in sich aufzuheben. So ist dieß, für sich selbst genommen, der allergeläufigste Gedanke gegenwärtiger Spekulation; dennoch geben wir dem Verf. gern zu, daß bei ihm nicht stehen geblieben werden kann, ebenso, daß er ihn wesentlich verändert,

vertieft hat nach den von ihm aphoristisch gegebenen Bestimmungen; wir vermissen nur die ausreichende Begründung. Nach ihm ist jenes Weltgeistige allein der Logos, nicht Gott nach allen seinen Momenten, wie im Hegel'schen Pantheismus, dem hier ein Glied abgeht, da er den Logos (Sohn) nach der ausdrücklichen Erklärung in seiner Religionsphilosophie in den „Moment der (endlichen) Welt" fallen läßt. Auch ist hier der Logos über das abstrakt Weltgeistige hinweggehoben und als das „transscendentale Urich" bestimmt. Aber zu bedenken bleibt dabei, daß damit nach anderer Seite hin für die Theorie eine Lücke bleibt: das Substantielle des Menschengeistes ist der Logos, selbst aber schon als Urich, als bewußter Mittelpunkt von Persönlichkeit. Wie ist es nun doch zu erklären, daß seine Erscheinung im Menschen sich in die Vielheit von Ichen, Personen haben zerschlagen können, welche, wenn auch nur die Zweige eines Baumes oder Glieder eines Geistes, sonst sich doch als genugsam getrennt und nicht bloß von ihrer Naturseite her geschieden erweisen? Dieß ist das Problem, welches dem Verf. übrig bleibt (vgl. S. 307 u. 312), welches auch, sofern wir von der neuen Schelling'schen Lehre vollständig genug unterrichtet sind, von dieser noch unerledigt gelassen ist. Fichte in seinem spätern Systeme, dem jenes transscendentale Urich gleichfalls das wahre und substantielle ist, hat diese Aufgabe wenigstens mit der größten Bestimmtheit sich vorgelegt und eine Antwort darauf gesucht (in seinen im Nachlasse erschienenen Vorlesungen über die Thatsachen des Bewußtseins); da der Verf. so viel Verehrung für Fichte und so viel eindringendes Studium in den Geist seines Systemes an den Tag legt, war uns dieß Veranlassung, ihn auf diesen Punkt hinzuweisen, von welchem er übrigens sehr Recht hat zu behaupten, daß die bisherige Philosophie weit entfernt war, ihn nur als Problem sich zum Bewußtsein zu bringen. Auch seine Lösung möchte noch eine Weile auf sich warten lassen, indem sie nur aus Prämissen einer ausgebildeten Monadenlehre sich ergeben kann, zu welcher die Vorstellungen der herrschenden Philosophie noch sehr wenig vorbereitet sind. —

Mit jener Verselbstständigung und Trennung des Logos von

Gott, um zufolge des Aktes der Wiedergeburt (durch die Menschheit) frei in ihn zurückzukehren, ist nun nach dem Verf. auch die zeitliche oder Erscheinungswelt gesetzt: die wahre ewige Natur (natura *naturans*) ruht zeit- und raumlos in Gott; aber durch die Trennung des Logos von Gott wird sie in jenem, in dessen Selbstsetzungs- oder Bewußtseinsakte, reflektirt als die nothwendige Bedingung seines Bewußtseins, und so erscheint sie ihm als „Sinnenwelt" (natura *naturata*); er selbst ist sonach der Weltverstand zu nennen. „Denn die Sinnenwelt, als solche, besteht nur in dem Verstande, nicht aber in dem individuellen, sondern in allgemeinem Weltverstande der transscendentalen Urichheit. Die Handlung aber, durch welche der Wille des Logos als nicht göttlicher in die Natur tritt und sie verzeitlicht und reflektirt, und welche für die Natur ein Ereigniß und Schicksal ist, kann die Weltreflexion genannt werden". Aber in dieser zeitlichen Welt ist der einzige Inhalt, gleichsam auseinandergezogen aus seiner ewigen Einheit durch jenen Akt der Reflexion, — dennoch nur das Ewige (S. 57—60. 65 ff.).

Dieß einmal zugegeben oder anerkannt, lassen sich die weitern Grundzüge seiner Lehre in wenig Sätzen umfassen. Diese Grundzüge sind dieselben, wie in der mystischen Philosophie. Die Menschheit war in ihrem Urstande unmittelbar einig mit Gott; wäre diese Verbindung nun in der Weise nur gelöst worden, daß das Ich in dem Maaße, als es sich frei macht, auch den göttlichen Inhalt in sich aufgenommen hätte: so wäre das Heraustreten aus der unmittelbaren Einheit mit Gott keine Entfernung von Gott, sondern eine tiefere, freie Einigung geworden. Diese ist gestört durch die Sünde, welche als ein nicht weiter motivirtes Urfaktum zwischen jene gesunde Entwicklung hineintritt: schärfere metaphysische Bestimmungen jenes Begriffes fehlen. Von da an beginnt jedoch der Rückbildungsproceß: der Logos erscheint, spricht sich in die Seelen der Menschen hinein, und so erfahren sie ihre göttliche Bestimmung unmittelbar, durch göttliche Offenbarung. Aber dieß ist gleichfalls nur eine neue Form der Unmittelbarkeit, über welche hinaus der menschliche Geist die Form der Selbststän-

digkeit, Flüssigkeit erhalten muß, in welcher allein die wahre Vereinigung des menschlichen Geistes mit Gott zu denken ist. Diese Regeneration der Menschheit durch den freien menschlichen Geist zur Einheit mit dem göttlichen ist wesentlich Sache der Zukunft und der beginnenden Neuzeit: die Reformation ist keineswegs der Schluß des Mittelalters, sondern erst der Beginn seiner letzten Epoche, der seiner Auflösung, wie auch die alte Welt eine solche in der römischen Geschichte hatte. Mit der Reformation werden alle Bande des Lebens gelöst, es bildet sich ein neues Römisches Reich, ein Reich der Sünde, — die moderne Politik und Civilisation unter der Anführung Frankreichs; die Religion wird zerstört, und die Philosophie endet mit der absoluten Gottlosigkeit. Aber der Umschwung kann nur, um der Freiheit des Geistes willen, von der Wissenschaft, von der Philosophie aus beginnen. Diese regeneratorische Philosophie ist der Idealismus. Durch ihn vertieft das Ich sich in sich selbst, und gelangt aus sich selbst zur Anerkennung eines Absoluten und endlich des wahrhaften Gottes und seiner eigenen göttlichen Bestimmung. „Fichte's Wissenschaftslehre hat das Mittelalter beschlossen". Der deutsche Idealismus hat die Aufgabe, eine neue Periode der Weltgeschichte zu gründen. Das Nächste dabei ist die Entwicklung der Philosophie zum absoluten Idealismus selbst, als der Gotteswissenschaft; womit die Möglichkeit gegeben ist, eine allgemeine Weltwissenschaft und eine „Wissenschaft des Sollens" auszubilden. „Aber die Vollendung des absoluten Idealismus kann nur mit der Vollendung der Welt selber erreicht werden, da er von vorn herein mit dem Leben Hand in Hand geht."

Diese dritte Periode wird nun das Christenthum bestätigen und die Erlösung vollenden; es ist diese die Periode des heiligen Geistes, der nun als solcher erkannt wird, da der menschliche Geist selbst bezeugt, daß nur in jenem, dem lebendigen, zu freier Liebe vereinigenden Geiste Gottes, die Wahrheit sei *). Aber erst am

*) „Es läßt sich apriori beweisen, daß sich seit der Erscheinung des Christenthums weder ein neues (ursprüngliches) Volk noch eine neue

Ende der Tage wird diese Epoche vollendet sein, während jetzt ebenso ein Zustand der Verzweiflung ist, wie am Anfange der ersten und der zweiten Periode. „Die Philosophie soll die Zeit nicht mit sich selbst aussöhnen, sondern ihr Elend ihr aufdecken und einen Weg zum Bessern ihr angeben. Das Zweite ist daher, daß die erkannte Wahrheit dem Leben eingebildet werde und daß der Mensch sich zu dem, was er durch Spekulation als sein Wesen erkannt hat, als ein Charakter mache." — Die Menschheit kann sich nicht eher zu freier Liebe vereinigen, ehe sie nicht ihre Bestimmung, welche sie im absoluten Wissen erkennt, auch im Glauben, unmittelbar und als verwirklichte hat: dann hat sie nicht nur oder erkennt die Liebe, als ihre Bestimmung, sondern ist sie. Dann erscheint der Logos in ihnen, als freies Selbst, und schaut so sich an in der Fülle der Menschheit, in deren unendlicher Ichheit er das Einigende, Durchwirkende ist, also daß der Mittler nicht mehr als solcher erscheint, sondern, in sie eingegangen, in ihr seine ganze Wirklichkeit hat — er in der Menschheit, diese in ihm, und durch ihn in Gott. Dann verschwindet aber auch wieder die endliche Natur, die reflektirte Welt, und in der vollen Vereinigung jedes Geistes mit seiner ewigen Natur kann er seine eigentliche (verklärte) Leiblichkeit erhalten. Wenn bis zu dieser letzten Katastrophe, durch welche die zeitliche Natur in ihre eigene substantielle Ewigkeit zurückgebildet wird, indem sich ihr zeitliches Zeugen erschöpft und die lebendigen Geschlechter allmählich nach einander aussterben (S. 226), die Abgeschiedenen, von ihrem endlichen Leibe und allem Selbstischen, was ihm während des Sinnenlebens eingebildet worden, getrennt,

---

Religion gebildet habe. Die muhamedanische ist nur Entwicklung einer alten, nämlich derjenigen, welche auch der jüdischen zum Grunde liegt bis dahin, wo die jüdische Offenbarung anfängt. Einer entsprechenden Entwicklung dürfte aber das Christenthum ebenso fähig und bedürftig sein, welche dann noch einen höhern und umfassendern Schwung in die Welt hervorrufen würde, als es unläugbar der Muhamedanismus gethan" (S. 253).

im Zustande eines lebhaften Traumes verharren, ohne darum von dem menschlichen Gemeinbewußtsein, dem allgemeinen Geiste des Logos abgelöst zu sein (S. 219—225): so werden sie jetzt zu ihrer ganzen, selbstbewußten Wirklichkeit und Freiheit wiederhergestellt. Diese Wiedererlangung des Bewußtseins ist die Auferstehung und die Wiederbringung aller Dinge (S. 202—228).

Dieß der allgemeine Umriß der Lehre, wobei wir bemerken, daß manche eingeflochtene Nebengedanken, die wir für bedeutender, selbst originaler halten, als das hier Angegebene, in dieser summarischen Uebersicht bei Seite gelassen werden mußten. Woran es dem Verf. fehlt, und was er zu viel hat, kann man sehr leicht auf einen gemeinsamen Ausdruck bringen: er sondert nirgends das Gewisse und das Hypothetische, das begriffmäßig zu Erweisende und das nur Wahrscheinliche. Es ist die halbvisionäre Darstellungsweise über die Ursprünge und Abgründe in Gott und den Dingen, wie wir sie seit Franz Bader und Schelling wohl öfters zu vernehmen Gelegenheit hatten. Dieß Alles jedoch hat jetzt auf keinen Bestand in der Wissenschaft mehr zu rechnen, wäre es auch nicht in dem Geiste der Urheber selbst von so weicher, nachgiebiger Beschaffenheit — eben weil ihm die feste Widerlage des Wirklichen fehlt, — daß hier die Umwandlungen und Katastrophen der Ansicht nie aufhören werden, wie der unstreitig höchst geistvolle und produktive Verfasser schon jetzt durch die berichtigenden Nachträge seines Werkes selbst verräth. Ein großes Gebiet von philosophischen Lehren über die göttlichen und die künftigen Dinge kann nur nach dem Erkenntnißprincipe der Analogie untersucht werden. Wie sich versteht, darf dieß nicht auf die Evidenz der reinen Vernunftbegriffe und der auf universale Weltthatsachen gegründeten Lehrsätze Anspruch machen; dennoch kann die Analogie, weiter verfolgt und durch die ganze Reihe verwandter Begriffe gestützt und erweitert, allmählich einen Grad von Gewißheit erlangen, welche einem Beweise gleichzustellen ist: es ist genug um die Philosophie zur eifrigen Erforschung auch dieses Gebietes aufzufordern, aber auch zum klaren Bewußtsein ihres Thuns und seiner nothwendigen Begränzung zu bringen. Was fruchtet hier ein renommistisches Orakel=

reden, welches in der besonnensten Wissenschaft vielmehr zum Schaden und zur Beschämung ausschlagen muß?

Dennoch nehmen wir von dem günstigen und empfehlenden Urtheile über das erwähnte Werk kein Wort zurück. Bei dem fast noch nie so erlebten Mangel an spekulativer Zeugungskraft, bei der merlbaren Verödung an allen neuen, lebendurchdringenden Ideen, die unsere gegenwärtige philosophische Litteratur trotz ihrer Vielthätigkeit mit einer Art von Bettelstolz zur Schau trägt, dient es schon zur Erfrischung, einem jungen, gedankenschöpferischen, dabei tiefernsten und gesinnungsvollen Streben zu begegnen, das mit der kecken Zuversicht eines experimentirenden Erkennens in den tiefsten Kern der Fragen eindringt und dann doch immer eine Gedankenbeute hervorholt. Für die bedeutendsten Seiten des Buches halten wir noch die durchgehende Polemik gegen die Negativität der „Philosophanten", deren angeblich wissenschaftliche und objektiv sich verhaltende Behauptungen er, oft nur in wenigen Worten, auf das Schlagendste ihrer Oberflächlichkeit und Plattheit überführt. Wir hoffen den Verf. noch oft in immer gereifteren und durchbildetern Werken begrüßen zu können.

Noch ehe der Druck dieser Abtheilung vollendet werden konnte, kam dem Ref. eine neue, an das eben beurtheilte Werk sich anschließende kleine Schrift desselben Verfassers zur Hand:

„Spekulative Studien von Constantin Frantz. Erstes Heft: über die Freiheit, Berlin 1843.

Auch dieser eine kurze Erwähnung zuzuwenden, hält Ref. für angemessen, nicht nur wegen des sehr bedeutenden philosophischen Gehalts, welcher auch hier den Hauptgedanken dieser Schrift ausmacht, sondern zugleich deßhalb, weil Behandlung und Darstellungsweise nur allzusehr den an der ersten Schrift charakterisirten gleichen, so daß auch bei der zweiten Lob und Tadel, Hoffnung und Warnung für den Verfasser nur bestätigend sich aussprechen könnten. Statt der Beweise in ruhiger Begriffsentwicklung giebt er fast nur Axiome, gewagte Behauptungen und Gedankensprünge, Betheurungen in polemischer oder persuasorischer Wendung, welche Manier sich jetzt sogar bis zu dem Kanon ge-

steigert hat, daß „keine Philosophie ihr Princip beweise" (S. 28), d. h. es nur setze, und es dann auf den Erfolg ankommen lasse, ob sie aus ihm das Dasein erklären könne oder nicht. Ebenso sagt er anderswo, eine Philosophie der Freiheit habe keine zwingenden Beweise, wolle überhaupt sich nicht aufdringen, könne nur sich mittheilen an den, welcher Empfänglichkeit für sie habe, sich in ihre Anschauungen „hineinschauen" könne u. dgl. Was an diesen Sätzen richtig ist, verkennen wir nicht: — in der That kann der Philosophirende nur soweit die Welt und das Dasein erklären, wieweit sie selber ihm klar geworden ist in tiefer, selbsterlebter Anschauung, und nur wer die Freiheit innerlichst empfunden hat, wer in ihrem erfrischenden Aether den eigenen Geist ausgeweitet hat, wer daher auch jedem Andern seine freie Individualität gönnt, kann sie zum spekulativen Principe erheben und in allem Wirklichen sie wiederfinden wollen. Aber damit hängen gar nicht zusammen die allgemeinen Anforderungen an die wissenschaftliche Reife und Objektivität des Denkens, mit der jenes Princip, wenn es eben als das universale erkannt worden ist, sich zum Systeme der Philosophie durchzuführen hat, noch dazu, da dem, welcher es ergriffen hat, das Bewußtsein beiwohnt, kein anderes ächtes philosophisches Princip sich gegenüber stehen gelassen, sondern sie insgesammt in dem seinigen vermittelt und versöhnt zu haben.

Bei allem dem erkennt Ref. den Grundgedanken der neuen Freiheitslehre, wie der Verfasser ihn wenigstens am Wesen des menschlichen Geistes dargestellt hat, für einen durchaus richtigen, und sich in diesem Bereich mit demselben einverstanden, ohne darum weder in der metaphysischen Theorie, die darauf gebaut wird, und deren Unzureichendes und Willkührliches vielmehr hier klar an den Tag kommt, noch in die weitern Folgerungen, welche der Verf. für die bestimmten Gebiete der Philosophie des Geistes und der praktischen Philosophie daraus zieht, einstimmen zu können. Schälen wir jedoch jenen einfachen Gedanken aus seinen Umhüllungen heraus, so hat derselbe für sich eine solche Evidenz, zugleich ist er mit solcher Energie von dem Verfasser dargelegt

worden, daß wir darin und um deßwillen der Schrift gerade im gegenwärtigen Zeitpunkte eine nicht geringe Bedeutung beilegen müssen. Der Freiheit, dem Willen ist das Primat in der Philosophie zuzugestehen, — wer hat nicht seit Hegel oder in Opposition gegen ihn dieß ausgesprochen, überhaupt mehr oder minder ausdrücklich sich zu diesem Gedanken bekannt, ohne daß bei jenen Behauptenden entschieden und principiell die Philosophie damit einen Schritt über Hegel hinaus gethan hätte! Da zeigt nun eben der Verf. hier und in der vorigen Schrift von allen Seiten, und dieß macht das Wichtige seiner Polemik gegen das gesammte Hegelthum aus, daß das Princip der bloßen Immanenz dem Begriffe der Freiheit nicht genugthun könne. Wäre nur dieß allgemein erkannt, so würde auch von jener Seite her ein wichtiger Schritt zur allgemeinen Verständigung geschehen sein!

Damit ergiebt sich aber, daß von jenem Principe der Freiheit aus die ganze Metaphysik, die Hauptbegriffe der spekulativen Theologie umgebildet werden müssen. Der Ref. hat diese Umbildung mit dem Schöpfungsbegriffe vorzunehmen versucht, ohne daß diese Darstellung (Z. Schr. Bd. IX. S. 196: „die Idee der Schöpfung") von denen, welche sie bis jetzt einer Kritik unterworfen haben, anders wäre betrachtet worden, denn als eine selbstbeliebte Hypothese oder eine paradoxe Neuerung, um nicht bei dem längst angebahnten Alten zu bleiben, — ohne Einsicht in die tiefe Nothwendigkeit, welche von jenem Principe aus nur diese Fassung des Begriffes übrig ließ, und in die entscheidenden Folgen für eine vollständige, die Erkenntniß, wie das Gemüth gleicher Weise befriedigende Entwicklung der theistischen Philosophie.

Der Verf. hat nach unserer Ueberzeugung diese Entwicklung nicht gegeben, aber den entscheidenden Gedanken, der sie einleitet, mit höchster Kraft und Klarheit, gewissermaßen in Gestalt eines Problems, ausgesprochen. Daran halten wir uns zunächst, wenn wir die Bedeutung jener Schrift würdigen wollen.

Ist der menschliche Geist frei, ist er in Allem, was in ihm sich verwirklicht, seine eigene That: so ist er auch nicht geschaffen — er kann nicht Produkt, Gesetztes, fertig Hingestell-

tes, eines fremden, wenn auch absoluten Willens sein; wie man im gewöhnlichen Theismus den Begriff des göttlichen Schaffens bestimmt. Dieß halten wir für den nächsten ganz unabweislichen Gedanken, der, wenn man redlich und gründlich zusehen will, den bisherigen theistischen Schöpfungsbegriff als einen völlig ungenügenden, durchaus umzubildenden verräth. Hier bleibt dem Konsequenten keine Wahl, als entweder sich am pantheistischen Gottes- und Schöpfungsbegriff genügen zu lassen, nach welchem die Wirklichkeit und Freiheit des individuellen Geistes lediglich die eigene Selbstverwirklichung Gottes ist, oder wenn man sich von dem Unzureichenden dieses Standpunktes überhaupt, unter Anderm auch durch eine tiefere Erwägung des Begriffes der Freiheit, überzeugt hat, dann eine weitere und eigentliche Vermittlung zu suchen zwischen dem Satze: der endlich persönliche Geist (weiter überhaupt die individuelle Kreatur) ist wirklich nur, sofern er selbst sich verwirklicht (schafft); und dem zweiten: der endliche Geist (die Kreatur) ist wirklich nur, sofern sie durch Gott ist. Erst wenn erkannt ist, wie beide Sätze ihre ganze, ungeschmälerte Geltung behalten müssen, kann der rechte Schöpfungsbegriff auch nur gesucht werden. Bis dahin, daß jenen Beurtheilern das Bedürfniß solcher Vermittlung entsteht, mögen sie wenigstens ablassen, von der einen oder der andern Seite her mich zu ihren bisherigen gleicher Weise einseitigen Vorstellungen zurückbekehren zu wollen, welche beide ich nicht ohne reifliches Ermessen abgelegt.

Jenem Fundamentalsatze hat nun unser Verfasser die weitere Entwicklung gegeben: Ist der menschliche Geist frei, so hat er lediglich sich selbst geschaffen. Aber da er ferner in Mitte einer Natur lebt, auf welche er wirkt, in deren Gang er überall eingreift, die sich seinem Willen fügt, und überhaupt ihm nichts Fremdes ist: so hat er auch die Natur geschaffen. Aber endlich ist der menschliche Geist zertheilt in die Vielheit von Individuen, er existirt nur als diese Mannigfaltigkeit. Dennoch ist diese wiederum durch das Bedürfniß gegenseitiger Mittheilung, durch die Bande der Liebe und die durchwirkende Macht des Denkens und der Freiheit zur Einheit verbunden, welche verräth, daß jene Zer-

spaltung in Individuen nur der Erscheinungswelt, nicht dem wahren Sein angehört: der menschliche Geist ist in der Ewigkeit, welche der Zeit vorangeht und als das in ihr Erscheinende ihr zu Grunde liegt, Eins gewesen; erst mit der Entstehung der Zeitwelt hat er sich in Individuen geschieden. Diese Einheit ist der göttliche Logos, die sich selbst setzende Ebenbildlichkeit Gottes, dieselbe, welche in diesem Selbstsetzungs- und Erkennungsakte auch die Natur geschaffen.

Ist nun aber die Menschheit aus dem Ewigen herausgetreten und eben nur dadurch ein Mannigfaltiges von Individuen geworden, daß sie sich mit der Zeit und mit der Natur verflochten hat: so kann ihr Ziel wiederum nur die Ewigkeit sein; in diese zurückzukehren ist Inhalt und Zweck ihrer (geschichtlichen) Entwicklung, d. h. der Entwicklung, zur Freiheit — aus den Naturbedingungen, und der Freiheit — durch Verwirklichung der Freiheit Aller, in der auch nur der Einzelne völlig frei sein kann: — daraus ergiebt sich ein Abriß der praktischen Philosophie, der Begriffe des Staates, der Familie, der Kirche, in welchen der Verf. besonders gegen die Vorstellung eines (abstrakten) „Vernunftstaates" eifert (S. 83 f.), der seinen allgemeinen Ideen das Leben und die Freiheit der Persönlichkeiten opfert. Jede Constitution, nach allgemeinen Begriffen gemacht, sei nichts Anderes, als eine Tyrannei, welche den Volkswillen beschränke, indem jeder im Staate nur das sein solle, was er wolle, u. s. w.

Wiewohl nun Ref. diese Grundlage zum Begriffe des Staates und der staatlichen Freiheit keinesweges für die richtige und in Bezug auf ihre Verwirklichung für eine völlig unbestimmte hält; — er betrachtet den rechten Staat vielmehr als denjenigen, welcher die äußern Bedingungen enthält, innerhalb deren, als allerdings nun allgemeiner und zwingender, die freie Persönlichkeit eines Jeden ihr selber gemäß sich entwickeln und die ihr genügende Wirkenssphäre erhalten kann; wir müssen, wie auch eine sittliche Lebensführung dieß von Innen her uns auferlegt, unsere äußere Freiheit, unser Belieben mannigfach einschränken lassen, um mit voller Energie die innere Freiheit der wahren Persönlichkeit uns

zu retten: — so zeigt sich auch ausserdem in dieser ganzen Auffassung des talentvollen Verf. eine merkwürdige Inkonsequenz, welche wir sehr seiner Beachtung für künftige Untersuchungen empfehlen. Nach seinen Begriffen von Staat und Familie hat die Persönlichkeit, — die eigenthümliche Gestalt, welche der Geist in jedem Individuum angenommen, der Genius, wie wir es nennen würden, — höchsten und absoluten Werth; die Freiheit ist ihm nicht als allgemeine, sondern nur als die persönliche wirklich: wie sehr Ref. darüber mit dem Verf. einverstanden ist, braucht kaum gesagt zu werden. Aber dieß stimmt durchaus nicht mit seiner anderweitigen Behauptung, daß der menschliche Geist nur nach seiner Erscheinungsweise ein individueller sei, daß er ebenso in der Ewigkeit der Eine war, wie er in die Einheit zurückstrebe, wonach ihm also die geistige Individualität und Unterschiedenheit (die Person) keine Wahrheit und ewige Bedeutung haben kann. Dieß ist eine der Halbheiten oder Unentschiedenheiten, durch welche seine Ansicht noch dem Hegelthume, überhaupt den abstrakten Begriffen der philosophischen Zeitbildung verhaftet geblieben und in gleichem Grade auch nicht zur vollständigen Fortbildung der Philosophie Fichte's gelangt ist, der mit der höchsten Entschiedenheit die Ewigkeit und unveräußerliche Eigenthümlichkeit des wahren, sittlichen Ich, im Gegensatze zu dem in der Natur befangenen Schein-Ich lehrt *): — bei unserm Verfasser, wie bei Hegel, würde die Konsequenz das Umgekehrte fordern, daß, je mehr das Ich aus den Naturbedingungen in seine Ewigkeit und Geistigkeit sich zurückbildet, es desto begriffsmäßiger, allgemeiner und unpersönlicher, bis zum endlichen Verschwinden seiner Individualität, werden müßte. Die Wahrheit ist wohl zu zeigen, was die Aufgabe der rechten Anthropologie werden muß, — wie in beiderlei Hinsicht, von natürlicher, wie geistiger Seite, jeder Mensch ein durchaus individueller ist, wie aber von seiner geistigen Individualität (seinem Genius) aus auch das Natürliche, Organische in ihm individualisirt und dem Geiste zugebildet wird.

*) Vgl. sein „System der Sittenlehre vom J. 1812" in seinen nachgelassenen Werken, Bd. III. z. B. S. 70. 71. 75. 55 ff. Vgl. S. 62.

Ueberhaupt aber ist es grundentscheidend für die ganze gegenwärtige Philosophie, namentlich wo sie in die praktisch vorliegenden Probleme der Zeit einzugreifen hat, ob ihr der Geist, als der allgemeine oder als der persönliche gedacht, seine höchste Wahrheit habe? Wie man darüber sich entscheidet, davon hängt die Lösung aller Fragen ab, welche die Gegenwart bewegen, bis herunter auf die einzelnen Begriffe des Strafrechts oder der Erziehung. Jeder Anhänger des entgegengesetzten Princips wird auch eine entgegengesetzte Antwort auf jene Fragen in Bereitschaft haben; aber erst dann hat die neue Zeit, das christliche Princip, in der Theorie der Gegenwart gesiegt, und auch die Philosophie sich zum adäquaten Ausdrucke desselben gemacht, wenn das Recht der Individualität in allen Gebieten der geistigen Freiheit erkannt worden ist, — das Recht, welches auf der Anerkenntniß ihrer aus Gott stammenden Ewigkeit beruht.

Aber auch noch in einer andern, spekulativ beurtheilt, ebenso wichtigen Beziehung scheint der Verf. bei dem Halben seines Princips stehen geblieben zu sein. Er betrachtet die Natur als geschaffen durch den menschlichen Geist vor seiner Entzweiung, durch den göttlichen Logos; er entzieht ihr daher ganz folgerichtig die eigentliche Realität und Existenz: sie gehört nur, wie die Einzelgeister, der Erscheinungswelt an. Wir zeigen im Gegentheil: jedes wahrhaft Existirende setzt sich selbst und entwickelt sich aus dem eigenen und eigenthümlichen Grunde; also auch das, was wahrhaft in der Natur existirt und allen ihren Gebilden die unterschiedliche Qualität und unbeschränkte Eigenthümlichkeit ausdrückt: — auch dieses müßte man daher mit dem Verf. das Freie und selbst sich Erschaffende nennen. Erst mit dieser Einsicht ist dem Principe der Freiheit sein volles Recht, seine wahre Universalität gegeben, der Geist nicht zur Natur hinab-, sondern diese zu ihm heraufgezogen worden. Daß diese Einsicht, wie sie metaphysisch begründet wird, allein auch der Erfahrung entspricht und diese erklärt, daß sie, praktisch beherzigt, uns auch in ein humanes Verhältniß zur lebendigen Natur bringen würde, dieß sei nur nebenbei bemerkt.

Wichtiger erscheint uns, von hier aus den Schöpfungsbegriff noch einmal in's Auge zu fassen, der freilich mit dem Begriffe der Welterhaltung auf das Innigste zusammenhängt und eigentlich nur in Verbindung mit ihm richtig verstanden werden kann, so daß es ein Wagniß war, das ich nun durch das erregte Mißverständniß zu büßen habe, den Abschnitt von der Weltschöpfung allein dem Publikum vorzulegen, ohne die ergänzende Lehre von der Welterhaltung sogleich hinzuzufügen. Es sei daher gestattet, hier etwas Allgemeineres darüber zu sagen.

Zuerst haben meine Beurtheiler außer Acht gelassen, daß ich nicht, worin sie freilich das Philosophiren allein bestehen lassen mögen, von Begriffsabstraktionen ausgehe, und nun aus ihnen apriori andere Begriffe ableite; also etwa hergebrachter Weise vom Begriffe des unendlichen, unbedingten Wesens anfange, die Welt, als das Endliche, Bedingte ihm gegenüberstelle, und nun aus jenem den Begriff des absoluten Wirkens (Schaffens), für diese den des absoluten Bewirktseins herausfolgere, woraus dann, je nachdem man minder oder mehr die Konsequenz walten läßt, theils theistische, theils pantheistische Folgerungen gezogen werden können. Dieß Alles nenne ich Scholastik, ein Ausspinnen leerer Begriffe, und lege ihm gar keinen wissenschaftlichen Werth bei, wie ich nicht zum ersten Male erkläre. In diesem Sinne bitte ich daher auch meine Philosopheme nirgends auszulegen, oder vielmehr, wenn man ihnen beweisen kann, daß sie nur dieß sind, daß ihnen die Garantie und Nöthigung einer universalen Wirklichkeit nicht zu Grunde liegt, so hätte man sie nach meinem eigenen Geständnisse völlig widerlegt.

Die Spekulation ist nur Denken des Universalwirklichen in seiner Nothwendigkeit, die Metaphysik daher Denken der Idee Gottes aus den Prämissen der Weltwirklichkeit. Daher muß ich auf alle jene gehäuften Fragen Günthers *), die er der vermeintlich apriorischen Fiktion meines Schöpfungsbegriffes entgegenhält,

*) Eurystheus und Herakles, metalogische Kritiken und Meditationen von W. A. Günther, 1843. S. 487 ff.

und den lauten oder versteckten Folgerungen daraus, die einfache Antwort geben, daß alle seine willkührlichen Suppositionen und Möglichkeiten völlig außer dem Bereich jenes Begriffes liegen; er weiß Nichts davon, hat keine Antwort darauf zu geben, sofern nicht die Weltthatsache selbst diese Antwort enthält oder zu derselben den Antrieb giebt. Auch handelt es sich nicht davon, meinen Erfindungen vor denen Anderer den Vorrang zu erringen; vielmehr will ich solchem Erfindungswesen für immer den Abschied geben.

Die Monadenlehre, welche mit dem von mir behaupteten Schöpfungsbegriffe genau zusammenhängt, geht durchaus nur aus der Denknöthigung hervor, welche uns jenes Universalthatsächliche selbst auferlegt. Zunächst ist undenkbar, wie ein Wirkliches irgend einmal zu sein erst angefangen haben oder aufhören könne, entstanden sei und vergehen werde. Es entsteht und vergeht überhaupt nichts Wirkliches; es verändert sich nur in's Unendliche (wie diese Veränderung selbst, der Wechsel der Beschaffenheiten, an ihm möglich sei, interessirt uns hier nicht weiter; die Ontologie hat das allgemeine Problem zu lösen, die besondern Wissenschaften, die besondern Beschaffenheiten zu erklären, welche bei der Veränderung der einzelnen Dinge zu Tage kommen). Aber alles Wirkliche ist sodann ein qualitativ Verschiedenes, in bleibenden und festen Unterschieden sich Ergänzendes. So wenig daher dasselbe neu zu entstehen vermöchte, oder zu vergehen, so gewiß es nur wird, sich verändert: ebenso wenig läßt sich denken, daß ein qualitativ Entschiedenes zu einem Verschiedenen, seinem Andern zu werden vermöge, daß es sich wahrhaft an sich selbst verändere und darin seine Urqualität aufgebe. So zeigt sich, daß das Bleibende, Ewige im wechselnden Wirklichen nicht ein Einiges sei, etwa das Absolute, sondern ein Mannigfaches, Begränztes, selber „Endliches", die nicht gewordene und nicht vergehende, selbst ewige Grundlage alles Werdens der Welterscheinung. Dieß der Grund zu der Lehre von den Urpositionen und Monaden, deren Einheit (wir entwickeln nicht weiter die inhaltsreichen Bestimmungen, die dieser Begriff enthält) das Absolute ist. Nur innerhalb dieser feststehenden und wohl durch keine Dialektik oder So-

physik umzustoßenden Grundbegriffe kann auch der Begriff der Weltschöpfung und Erhaltung fallen, sie weiter durchführend und nach Maaßgabe der Wirklichkeit tiefer und bestimmter ausbildend.

Denn das Wirkliche zeigt sich ferner nicht nur als Unterschiedenes, sondern bei allen wechselnden Beschaffenheiten, in welche es eingeht, nur das ihm Gemäße, seiner Urbestimmtheit Entsprechende hervorbringend: es ist selbstständig, aus sich selbst sich bestimmend gegen Anderes, widerstandsfähig und unverwüstlich gegen alle ihm von Außen kommende Erregungen: kurz nicht bloß qualitativ unterschieden, sondern individuell. Aber eben darum ist es nicht „geschaffen" in dem gemeinen Sinne, übergegangen aus dem Nichtsein zum Sein, als fertig abgesetztes „Produkt eines absoluten Willens", — weil dieß einfach ein Nichtgedanke ist, das Mysterium eines begrifflosen Wortes, in Betreff dessen man sich mit der Auskunft begnügt, daß der absolute schöpferische Wille eben anders beschaffen sei, als der endliche. — Ist diese Bemerkung auch immerhin richtig; so wäre die Welt, als das Resultat eines solchen (einmaligen oder steten) göttlichen Bewirkens, dann gewiß eine andere, als sie universell sich zeigt. Ein bloß gesetztes, selbstloses Produkt kann nicht zugleich ein sich selbst Setzendes, individuell sich Behauptendes und Entwickelndes sein. Beide Bestimmungen sind principiell widerstreitend und unversöhnlich, und wer dennoch ihre Verknüpfung durch jenes Nichtwissen der Macht eines absoluten Willens beschönigen wollte, — da doch vernünftiger Weise nur gesagt werden kann, daß der vollkommenste Wille zwar die vollkommensten Produkte auswirken, diese demungeachtet darum desto weniger die Fähigkeit zeigen werden, sich selbst, und vollends Anderes, Gleichartiges aus sich zu produciren, — der hätte damit überhaupt die Klarheit des Denkens aufgegeben, und gerade das Nichtwissen zum Erklärungsprincip gemacht.

Deßhalb sprechen wir dem bisherigen Pantheismus, wie gewöhnlichen Theismus gegenüber nochmals es aus, durch die universale Weltthatsache dazu genöthigt: so wenig als die (endliche) Welt für die Wirklichkeit des göttlichen Wesens gehalten werden kann, ebenso wenig ist sie bloßes Produkt seiner Wirksamkeit; sie ist

ein Mittleres aus Beiden. Dieß ist noch nicht unser Schöpfungsbegriff, aber es enthält die Prämissen, die ihm zu Grunde liegen.

Daher ist, um noch einmal auf den unmittelbar hier vorliegenden Gegenstand zurückzukommen, auch der Begriff einer allgemeinen, an und für sich seienden Freiheit nur ein (Hegelsches) Abstraktum, und es ist ein schon nachgewiesener Grundmangel dieser Philosophie, daß sie nur die Freiheit in abstracto, als Vernunft und Denken, kennt und zum universalen Principe macht, während, der Weltthatsache gemäß, nur Individuelles, in eigenthümlicher Selbstständigkeit sich Gebahrendes existirt; erst dieß genügt dem Begriffe des Freien, welches zugleich nur als das Individuelle wirklich sein kann. Die Vernunft, das Denken, die durchwaltende geistige Einheit, muß als die Seite des Allgemeinen und Nothwendigen am Geiste betrachtet werden; die einzige Nöthigung, welche den Geist treffen kann, ist die zwingende Macht des Denkens, das Anerkennenmüssen der Wahrheit. Der Wille, die Freiheit ist die Seite des geistig Besondern, Individuellen und Eigenen, darum auch dessen, worin jeder Geist nur aus sich selbst sich entscheidet, und keiner überwältigt oder bezwungen zu werden vermag.

Aber in diesen Willen geht auch das Allgemeine des Geistes, sein Denken ein: — und dieß ist die Wurzel der geistigen Individualität des Menschen, dadurch ist er freier Gestalter, Erfinder aller geistigen Möglichkeiten, selbst des Bösen in seiner Brust. Wenn nämlich in der Natur das Denken nur objektiv und auf nothwendige Weise wirkt, gleich dem Zuge einer blinden Weisheit, wenn es in den Thieren das ausmacht, was wir ihren Instinkt nennen: so erscheint es im menschlichen Geiste zuerst individualisirt und damit sich selbst zum freien Subjekt-Objekte werdend. Nur der menschliche Geist in der Reihe des Endlichen ist Denken des Denkens (*νόησις τῆς νοήσεως*), und wie es mittelst jener Erhebung als „freie Ueberzeugung" mit der individuellen Macht des Geistes sich vereinigt, die Selbstthat seiner Freiheit und Individualität wird, so müssen wir darin das Höchste, Zugespitzteste, darum Eigenste und Unveräußerlichste der Persönlichkeit erkennen.

Daß erst aus diesen Prämissen und ihnen gemäß die allgemeinen metaphysischen Fragen, wie die besondersten der praktischen Philosophie ausreichend und nachhaltig gelöst werden können, dieß sollte wohl im Allgemeinen schon klar geworden sein. Es auch noch im Besondern an der vorliegenden interessanten und anregenden Schrift gezeigt zu haben, möge nicht für unzweckmäßig gefunden werden.

Das Sendschreiben des Herrn Geh. J.Rath Dorguth an Herrn Professor Rosenkranz über „die falsche Wurzel des Idealismus" hier zu erwähnen, veranlaßte den Ref. eine längst abzutragende Pflicht der Erkenntlichkeit. Der gefälligen Mittheilung des Verfassers verdanke ich seine bisherigen Schriften und auch die letzte, worin natürlich die Aufforderung liegt, über den „Realrationalismus", in welchem der Verf. „das absolute Licht" der Philosophie zu verkündigen gewiß ist, mich auch öffentlich zu erklären. Warum es bisher nicht geschehen, ist weder in jenem vornehmen Ignorirenwollen zu suchen, über welches, als eine gleisnerische Untugend unserer Zeit, der Verf. mit Recht sich beklagt, noch in dem stillen Bekenntniß, seinen Gründen gegen den Idealismus mich gefangen geben zu müssen: vielmehr glaubte Ref., daß das Urtheil der meisten Philosophen über das neue System so ziemlich dasselbe und ein nicht schwer zu fixirendes sein werde. — Der Grundfehler des Idealismus liegt nach dem Verf. in der unbewußten Vermischung der Begriffe: Vernunft und vernünftig. Jeder idealistische Denkmeister suche nämlich mit seiner Vernunft das Vernünftige, d. h. das objektiv Vernünftige, — nicht aber so zu erkennen, daß er seine Natur studirte, sondern, überzeugt, selbst Vernunft zu haben, glaube er, rein durch dieselbe das Material der Dinge, wie der Begriffe, erkennen und bestimmen zu können. Ihm ist die Menschenvernunft „ein Magazin der objektiven Wahrheit und Weisheit, mindestens eine Wünschelruthe, ein Zauberstab oder Spürnase, analog dem Magnete, dem Trüffelhunde" u. s. w. (S. 6. 7. 11). Dieß sei aber eine offenbare

Selbsttäuschung, welche sich auch in ihren weitern Folgen an den idealistischen Systemen genugsam zeige, indem jedes eine andere Musterkarte von Vernunft, und einen anderen Weltentwurf aus derselben vorweist. Dieß die „Narrheit" des Idealismus.

Aber ebenso wenig hat die Vorstellung des „Geistes" objektive Realität: was der Idealist „Geist", vollends „subjektiven Geist" nennt, ist nichts Anderes als „das Sichwissen des Intellekts", das Bewußtwerden der in unserer Natur sich bildenden Thätigkeiten, die wir, wie jene Natur und alle äußern Dinge, nur ihrer „Erscheinung" nach kennen: weßhalb an die Stelle einer sogenannten Philosophie des Geistes, eine „Physiologie des Intellekts", treten muß, welche jene in's Bewußtsein eintretenden Thätigkeiten wissenschaftlich zu ordnen und in ihren verschiedenen Disciplinen zu verzeichnen hat. Damit hat uns der Verf. selbst (S. 11) „auf den Standpunkt seines Realrationalismus gestellt, aus welchem wir seine Konsequenz von A bis Z verständlich finden können". Er erkennt demnach überhaupt kein Apriorisches an; er concentrirt Alles in den von ihm erneuerten Locke'schen Satz: »non est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu« (S. 14). Der Verf. hätte vielleicht historisch wissen können, daß von Leibnitz an bis auf Hegel hin auch der Idealismus sich diesen Satz, als einen in seiner Begränzung völlig richtigen, längst angeeignet hat, doch nicht ohne den ergänzenden Zusatz, daß der intellectus selbst schon in sensu gegenwärtig sei. Indeß wird diese und die andern damit verwandten Punkte unser verehrter College in Königsberg gewiß lichtvoller und allgemein belehrender in seiner Erwiederung ausführen, als es uns hier in der Kürze gelingen könnte! Was endlich das Apriorisiren aus reiner Vernunft betrifft, dessen der Verf. den Hegel'schen Idealismus anklagt: so hat schon vor zehn Jahren Gruppe in geistvoller Polemik sich darüber ausgelassen und bis auf diesen Tag, bis auf den Inhalt des vorliegenden Aufsatzes, hat man nicht ermangelt, ihm durch Polemik und durch positive Leistung seine Gränze und das bestimmtere Bewußtsein seines eigentlichen Umfangs zu geben.

Die innere Wahrheit der Religion.

Von

Dr. Karl Bayer.

Indem wir den Begriff der innern Wahrheit als Princip des religiösen Bewußtseins darzustellen unternehmen, liegt uns ob, zu zeigen, zuerst, daß der Begriff der innern Wahrheit, als das allgemeine und unbedingte Kriterion der Wahrheit, auch der Grund des religiösen Glaubens und die ursprüngliche Erkenntnißquelle für das religiöse Bewußtsein ist; sodann, daß der Begriff der innern Wahrheit in der Idee der göttlichen Vollkommenheit begründet und begriffen ist; endlich, daß die Anerkennung dieses Principes der innern Wahrheit die wahre Frömmigkeit wirkt und die wahre Gemeinschaft hervorbringt. Zuerst also werden wir sehen, wie der Wahrheitsbegriff vermöge seiner Form, d. i. Kraft seiner Allgemeinheit und unbedingten Nothwendigkeit, auch in der Religion Realität und Giltigkeit hat; sodann worin sein Wesen besteht, wodurch die Idee der Wahrheit eine inhaltsvolle, eine gehaltvolle Kategorie ist; endlich welche Wirkungen dieß Princip hat, welche sittliche Folgerungen aus ihm sich ergeben. In dieser dreifachen Rücksicht verweist der Verf. auf seine frühern Darstellungen: „der Begriff der innern Wahrheit" (in der Zeitschrift für praktische Philosophie 1. Heft) und „die Idee der Wahrheit als wissenschaftliches Problem" (Zeitsch. f. Philos. u. spekul. Theolog. X. 2.).

Die Allgemeinheit und unbedingte Giltigkeit des Princips der innern Wahrheit folgt aus der Wahrheit göttlichem Wesen. Wahrhaft allgemein und unbedingt giltig ist das, was in sich selbstständig ist, was durch sich selbst besteht und um seiner selbst willen ist, — das selbstgenugsame Wesen. So selbstständig und selbstgenugsam sind die Bestimmungen und Eigenschaften des göttlichen Wesens, die Ideen: selbstständigen Werth hat die Tugend, denn sie ist in der göttlichen Heiligkeit begründet, selbstständigen Werth hat die Freiheit, denn sie stammt aus dem Geiste Gottes, selbstständigen Werth, selbstständige Würde und Bedeutsamkeit hat die Wahrheit, denn sie ist ein Act der Vollkommenheit.

Begründet und begriffen in der göttlichen Vollkommenheit ist die Wahrheit innerlich selbstständig, und in dieser innern Selbstständigkeit ist sie allgemein giltig und unbedingt nothwendig. Die Wahrheit als in sich selbstständig umfaßt alle Gebiete des Seins und des Lebens, bestimmt alle Gedanken und Willensentschlüsse des Geistes; sie ist ein ausnahmloses Gesetz, ein allumfassendes Princip, eine allbeherrschende Macht, der selbstgenugsame Zweck. Zwar sind alle metaphysischen, alle ethischen und geistigen Kategorieen so göttlichen Wesens, daß sie durch ihre innere Selbstständigkeit zugleich den Charakter unbedingter Nothwendigkeit und allgemeiner Giltigkeit haben, aber die Wahrheit hat diesen Vorzug in eminentem Sinne. Denn sie ist selbst dieser göttlichen Selbstständigkeit Selbstbezeugung, der göttlichen Vollkommenheit Selbstbewußtsein; so daß der Charakter unbedingter Allgemeingiltigkeit nicht nur zum Wesen der Wahrheit gehört, sondern so, daß diese Allgemeinheit die Form ist, unter der allein sie sich darstellen, unter der allein sie erscheinen kann: die Wahrheit ist als solche nur wirklich, indem sie den Glauben an sich selbst mittheilt, die Ueberzeugung von ihrer innern Realität hervorruft.

Ueberall, wo Wahrheit ist und Wahrheit erkannt wird, — objectiv und subjectiv — ist es die innerliche Selbstständigkeit der Wahrheit, die innere Wahrheit, die sich selbst darstellt und bezeuget; alle Gebiete der Natur und des Geistes umfassend, ist sie die innere Kraft des Lebens und der Freiheit und zugleich der

Grund aller unsrer Vorstellungen, die ursprüngliche Selbstgewißheit aller Gedanken, die ursprüngliche und allgemeine Quelle unserer Erkenntnisse, die bewegende Kraft unserer Willensentschlüsse. Was wahr ist, ist wahr durch sich selbst, in sich selbstständig — und wir erkennen das Wahre durch ein Wahrheitserkennungsorgan, das so untrüglich ist und ewig und heilig, und heiliger noch und untrüglicher, als das sittliche Gewissen.

Daß wir Etwas für wahr hielten, was wir nicht als innerlich wahr erkannt, ist metaphysisch und psychologisch unmöglich: unmöglich ist es, aus einer andern Quelle der Wahrheit Erkenntniß zu schöpfen, als aus dem Quelle des ursprünglichen Sinnes für die innere Wahrheit, der Wahrheitsbegeisterung. Wahrheit ist die ursprünglich freieste That des göttlichen Wesens, in der Gott sein Wesen selbst bezeuget: aus diesem Begriffe der Wahrheit folgt, daß sie nur von der Freiheit begriffen, geliebt, aufgenommen werden kann, daß nur ein diesem ursprünglichen göttlichen Freiheitsacte entsprechender Act der Freiheit im menschlichen Geiste Wahrheit finden und fühlen kann. Dieser ursprüngliche Act der Freiheit im menschlichen Geiste ist das Wahrheitserkennungsorgan, der Sinn der innern Wahrheit: sei es, daß diese innerste That des Geistes sich zu fühlen gibt als Bedürfniß, oder sich erweiset als Trieb, oder als Fähigkeit sich darstellt oder als Liebe der Wahrheit, — es ist der ursprüngliche Act des Geistes, durch den er Geist ist, der Act der Geistigkeit, der als Organ der innern Wahrheit die Wahrheit ergreift in ihrer innern Genugsamkeit und Gewißheit. Es kann nicht anders sein, die psychologische Erfahrung bestätigt diese metaphysische Wahrheit. Denn, abgesehen von den verschiedenen Formen des Bewußtseins, und abgesehen von den verschiedenen Graden der Gewißheit, wie gelange ich dazu, Etwas für wahr zu halten, als wahr anzuerkennen? Wodurch entsteht mir die Vorstellung und die Ansicht, die Erkenntniß und die Ueberzeugung? Als wahr erkenne ich an, was mich zur Anerkennung seiner selbst nöthiget. Diese Nöthigung aber ist nicht eine äußere Gewalt, die ich erfahre, sondern ein Aufruf an meine Freiheit: die innere Selbstständigkeit der von mir anerkannten

Wahrheit ist auch das Wesen des Geistes. Wahrheit erkennend bin ich frei und glücklich, weil dieser Act der Erkenntniß innigstes Einverständniß meines Geistes mit dem ist, was in sich selbst freies ewiges selbstständiges Leben ist. Eine äußere Gewalt könnte dich nöthigen, was in sich selbst sich widerspricht, als wahr anzuerkennen, was dem Gesetz der Sittlichkeit, dem Wesen des denkenden Geistes widerspricht, als göttliche Offenbarung aufzunehmen: was aber in sich selbst wahr ist, was wahr ist, weil es aus dem Wesen der Natur und des Geistes folgt, was göttlich wahr und selbstgewiß ist, ergreift dich mit unwiderstehlicher Evidenz, erregt deine innerste Thätigkeit, wirket in deinem Geiste freie Zustimmung, in deinem Herzen inniges Einverständniß und Freudigkeit im Gemüthe. In dem Maße, als eine Vorstellung ihre Beglaubigung in sich selbst trägt, und in dem Grade, in dem eine Ansicht auf die innere Evidenz der Wahrheit sich gründet, wird jene zur Erkenntniß, diese zur Ueberzeugung: ich erkenne das, dessen innere Nothwendigkeit ich einsehe, und ich bin überzeugt von dem, was als innerlich wahr mir gewiß geworden ist.

Dieser Glaube an die Wahrheit, als an die auf sich selbst ruhende, ist das eigenthümliche Organ der spekulativen Wissenschaft und Gesinnung: es ist dieß Princip aber nicht ein specifisch eigenthümlicher Charakter der Spekulation, sondern auch — aber ohne daß derselbige sich dessen bewußt ist — das Princip des religiösen Glaubens und die nothwendige Voraussetzung des Offenbarungsglaubens. Der Offenbarungsglaube ruht zunächst auf einer innern Erfahrung des Herzens und auf einem Gemüthsentschlusse, diesen Trost des Herzens in sich walten zu lassen, diesen Offenbarungsinhalt in sich aufzunehmen, dem Geiste dieser Offenbarung sich hinzugeben. Aber dieser Entschluß, diese Erfahrung setzen einen Begriff, ein Urtheil, einen Schluß des Wahrheitssinnes voraus: der Offenbarungsglaube ruht auf einem Urtheil und Schluß der Vernunft. Vernunft ist Wahrheitserkenntniß. — Als göttliche Offenbarung nimmst du auf, als göttliche Wahrheit erkennest du an, was mit der Idee der Göttlichkeit übereinstimmt: die Uebereinstimmung des Glau-

bensinhaltes mit der Idee der Göttlichkeit ist die nothwendige Voraussetzung für den Glauben. So beruht auf dem innern Wahrheitskriterium auch der Offenbarungsglaube, auf dem Begriffe der innern Wahrheit beruht die beglückende Herzenserfahrung von der trostreichen und beseeligenden Kraft des Glaubensinhaltes, auf der Gewißheit von der innern Evidenz der Wahrheit beruht der Entschluß, sich dem Geiste der Offenbarung hinzugeben, das Vertrauen, die Zuversicht, das Einverständniß unserer Seele mit der Wahrheitsverkündigung.

Nur die größte Selbsttäuschung kann diese Nothwendigkeit die Menschen vergessen lassen: wer diese Nothwendigkeit, diesen Zusammenhang nicht einsieht, macht ein particulares Bedürfniß und den Entschluß der Selbstsucht zu Prämissen seines Glaubens. Ein wahrer Erkenntnißgrund, ein wahres Axiom, ein wahrer Obersatz im Gedankenschlusse kann nur sein eine metaphysische Wahrheit, eine ewige, heilige, auf sich selbst beruhende, durch sich selbst evidente, selbst keines Beweises bedürftige Wahrheit. Aber alle diejenigen, die sich des ursprünglichen Wahrheitszeugnisses, das der Aufnahme der Offenbarung vorhergegangen ist, das sie bestimmt und geleitet hat, nicht bewußt sind oder nicht bewußt werden wollen, machen ihr Bedürfniß zum Fundament ihrer Beweisführung für die Wahrheit ihres Glaubens und schließen also: „wir bedürfen einer Lehre, die uns Ruhe und Frieden gewährt, dieser Offenbarungsinhalt befriedigt unser Bedürfniß, also ist diese Offenbarung wahr.“ Dieß ist der unsittliche, der selbstsüchtige Glaube.

Der sittliche, der uneigennützige Glaube hat zu seinem Fundamente die Ueberzeugung von der Selbstständigkeit der Wahrheit, den Begriff von der Göttlichkeit Gottes: er glaubt an die innere Wahrheit der Offenbarung, die er aufnimmt, er erkennt sie als wahr an, weil sie innerlich wahr, weil sie mit der Heiligkeit Gottes übereinstimmt, weil sie der göttlichen Vollkommenheit Ausdruck und Darstellung ist. Der sittliche Glaube ist die Ueberzeugung von der innern Wahrheit der Religion.

Wollen wir nun Zeugnisse und Auctoritäten für jene Formen

des Glaubens suchen, der das Wahrheitszeugniß des eigenen Geistes verläugnet, so ist dieser Glaube nicht in der unsichern und abgeleiteten Darstellung, wie er in der herrschenden Richtung der Zeit erscheint, zu betrachten, sondern in der ursprünglichen, selbstständigen Form, bei urkräftigen Geistern, wie Hamann. Die Kraft und Tiefe seines Geistes, die schöpferische Freiheit seines Geistes zeigt Hamann am Glänzendsten darin, daß er den materiellen und geistigen Bezug der Dinge und Verhältnisse auf sich selbst erkennt, besonders aber ein wahres und tiefes Gefühl für sinnliche Wirklichkeit hat. Deßhalb hat er mächtig und fruchtbar gewirkt gegenüber dem abstrakten und einseitigen Idealismus, der sich der sinnlichen Wirklichkeit der Dinge schämt; aber er konnte nicht dem höchsten Bedürfniß genügen, er hat Nichts gethan für die wahre christliche Weisheit. Wir bedürfen nicht nur des Glaubens an die sinnliche Realität und reelle Sinnlichkeit der Geschichte, — wir bedürfen noch mehr des neuen geistigen Sinnes für die innere geistige Wahrheit des Christenthums. Die wahre Tiefe und Reinheit des christlichen Glaubens ist eine Unschuld des Geistes, eine Lauterkeit des Gemüthes, eine geistige Klarheit und Freiheit, eine Liebe, die unendlich erhaben ist über die Controversen, in denen allein Hamann sich bewegt. Die Zeugnisse des innern Wahrheitssinnes hat Hamann nicht anerkannt, die Bedeutung des Gewissens hat er gänzlich verkannt, was wahr und gut sei, ist in dieser Glaubensform ein willführlicher Beschluß eines willführlichen Gottes: wie soll der Mensch darum wissen? Was wahr und gut ist, ist aber nur wahr und gut durch die göttliche Vollkommenheit, weil so zu wollen, so zu denken göttlich ist: dieser Wahrheit und Heiligkeit innere Selbstständigkeit macht es nothwendig, daß der Mensch sie erfasse mit freiem Gewissen und in freier Erkenntniß.

Dieß Gefühl und Bewußtsein der göttlichen Vollkommenheit, die uns sagen, was gut ist und wahr, ist das Postulat des wahren, des neutestamentlichen historischen Christenthums: im Alten Testament ist das Sittengesetz auf den göttlichen Urheber zurückgeführt, aber nicht so, daß es aus seiner Göttlichkeit abgeleitet

wäre: — Tugend und Wahrheit sind nicht als selbstständig göttlich gedacht, wo man sie auf einen „urkundlichen Vertrag Gottes mit den Menschen" zurückführt. Hamann sagt: „der charakteristische Unterschied zwischen Judenthum und Christenthum betrifft weder un= noch mittelbare Offenbarung, — noch ewige Wahrheiten und Lehrmeinungen — noch Ceremonial= und Sittengesetze —, sondern lediglich zeitliche Geschichtswahrheiten, die sich zu einer Zeit zugetragen haben, und niemals wiederkommen, — Thatsachen, die durch einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen in einem Zeitraum und Endpunkte wahr geworden, und also nur von diesem Punkte der Zeit und des Raumes als wahr gedacht werden können und durch Autorität bestätigt werden müssen." Welche Vorstellungen vom Wesen der Wahrheit! welcher Mangel an Mitgefühl für die neutestamentliche Geschichte! Eine Reihe falscher Schlüsse ist in diesen Worten zusammengedrängt.

Die Geschichte des Neuen Testaments ist durch „einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen" zwar wirklich geworden, aber „wahr" ist das Christenthum durch die Liebesthat Gottes, durch Gottes ewigen Liebesentschluß. Wahr ist das Christenthum durch seine ewige, innere, heilige Wahrheit: und in dieser innerlichen Selbstständigkeit ist es zugleich ein Inbegriff von geistigen Wahrheiten, durch deren Verkündigung das Neue Testament specifisch vom Alten Testament sich unterscheidet, — durch deren Anerkennung die christliche Welt sich specifisch unterscheidet von dem vor=christlichen Alterthum. Wer dieß nicht einsieht, hat sich selbst nicht erkannt, hat sein eigen Herz nicht verstanden, hat nie empfunden, was der volle Glaube an die Wahrheit sei, was gesinnungsvolle Ueberzeugung vermöge. Jene gewaltsame, willkührliche, unwahre Trennung und Entgegensetzung der geschichtlichen Thatsache und der geistigen Wahrheit, durch welche die Thatsache wirklich geworden, können wir uns nur aus Selbsttäuschung erklären: der Gläubige weiß nicht, oder will es sich selbst nicht gestehen, was ihn zur Anerkennung eben dieser Geschichte als eines göttlichen Offenbarungswortes vermocht, was ihn befähigt hat, zu unterscheiden und zu erkennen.

Du hörst die Geschichte vom barmherzigen Samariter: — diese Liebe ergreift dein Herz, diese Liebe bezwingt dir das Herz, überzeugt dich von der Gewißheit der göttlichen Liebe, du forschest sehnsuchtsvoll und beklommen nach neuen Erweisungen, nach neuen Thaten dieser heiligen Liebe: daß Christus dieß Gleichniß gebraucht hat, daß eine göttliche Lehre in ihm uns enthüllt ist — dieß ist gewiß durch das innere Zeugniß der Wahrheit. Zu sein wie Christus gewesen ist, heißet ein Christ sein: ein Christ ist, wer zu werden strebet, wie Christus gewesen ist. Einem solchen Menschen verschwindet die unwahre und thörichte Entgegensetzung geschichtlicher Thatsachen und ewiger Wahrheiten: eine Thatsache ist wahr und bedeutungsvoll, so ferne sie, im Lichte des göttlichen Willens betrachtet, einer ewigen Wahrheit Verwirklichung ist. „Der Christ," sagt Hamann, „glaubt also nicht an Lehrmeinungen der Philosophie." Der Christ glaubt an die Wahrheit als solche, mit lauterem Geiste, mit unschuldigem Geiste, an die Wahrheit, weil sie aus Gott ist.

Gegen diese Form der Gläubigkeit, welche das innere Zeugniß, die Selbstgewißheit der Wahrheit nicht anerkennt, und das Wahrheitserkennungs-Organ im eigenen Geiste verläugnet, sind Lessings Axiomata gerichtet: Lessing hat mit ewigen Zügen, für alle Zeiten, die Grundsätze der sittlich lautern, der gewissenhaften und gesinnungsvollen Schriftauslegung festgestellt: „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist." „Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat." — „Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen werden soll."

Lessings theologische Streitschriften haben höhere Vorzüge, als ihnen von den Meisten zugestanden werden; sie sind besonders herrlich durch die stille Rührung, das männliche, edle Gefühl, daß sie durchdringt.

Kants Kritik des Offenbarungsbegriffes ist einseitig, soferne er die Religion auf die Sittlichkeit ausschließlich beschränkt, sofern er alle theoretischen Ideen auf die Postulate der praktischen Vernunft zurückführt. Aber an dem Einen wahren Grundsatz hält er fest, daß sich, was göttlich wahr sei, auch als sittlich gut erweisen müsse, daß Nichts, was dem Sittengesetz widerspricht, als eine göttliche Offenbarung könne erkannt werden. Er sagt mit Recht: „Ein Glaube, der weder einen bessern Menschen macht, noch einen solchen beweist, macht gar kein Stück der Religion."

Die Lehre Kants ist vollkommen begründet und ausgeführt in Fichte's „Kritik aller Offenbarung." Sowohl die allgemeinen Deductionen des Religions- und Offenbarungsbegriffes, als auch die besondern Kriterien der Offenbarung sind einseitig, soferne sie ausschließlich auf das Princip des Willens gegründet werden und der ethische Standpunkt ausschließlich gelten soll — aber, von dieser Beschränktheit und Einseitigkeit abgesehen, sind diese Kriterien als aus dem Wesen der Sache geschöpft, von bleibender und unwandelbarer Giltigkeit. „Alles, was unmoralisch ist, widerspricht dem Begriffe von Gott. Jede Offenbarung also, die sich durch unmoralische Mittel angekündigt, behauptet, fortgepflanzt hat, ist sicher nicht von Gott. Es ist allemal, die Absicht mag sein, welche sie will, unmoralisch, zu betrügen. — Der Endzweck jeder Offenbarung ist reine Moralität. Dieser ist nur durch Freiheit möglich und läßt sich also nicht erzwingen. — Keine göttliche Religion muß durch Zwang oder Verfolgung sich angekündigt oder ausgebreitet haben. Nur diejenige Offenbarung kann von Gott sein, die sich keiner andern als moralischer Mittel zu ihrer Ankündigung und Verbreitung bedient hat. Der Gehorsam gegen die moralischen Befehle Gottes kann sich nur auf Verehrung und Achtung für seine Heiligkeit gründen, weil er nur in diesem Falle rein moralisch ist. Jede Offenbarung also, die uns durch andere Motive, z. B. angedrohte Strafen oder versprochene Belohnungen, zum Gehorsam bringen will, kann nicht von Gott sein, — denn dergleichen Motive widersprechen der reinen Moralität. (Die Verheißungen können nur als Folgen, nicht als Motive aufgestellt werden)." Dieß

sind nach Fichte Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung ihrer Form nach; das allgemeine Kriterium der Göttlichkeit einer Religion in Absicht ihres moralischen Inhaltes ist folgendes: „Nur diejenige Offenbarung, welche ein Princip der Moral, welches mit dem Princip der praktischen Vernunft übereinkommt, und lauter solche moralische Maximen aufstellt, welche sich davon ableiten lassen, kann von Gott sein. — Das Moralgesetz in uns ist die Stimme der reinen Vernunft, der Vernunft in abstracto. Vernunft kann sich nicht nur nicht widersprechen, sondern sie kann auch in verschiedenen Subjekten nichts Verschiedenes aussagen, weil ihr Gebot die reinste Einheit ist, und also Verschiedenheit zugleich Widerspruch sein würde. — Eine Offenbarung, die Maximen enthält, welche dem Princip aller Moral widersprechen, die z. B. Betrug, Verfolgungsgeist, die überhaupt andere Mittel zur Ausbreitung der Wahrheit als Belehrung autorisirt, ist sicher nicht von Gott, denn der Wille Gottes ist dem Moralgesetz gemäß, und was diesem widerspricht kann er weder wollen, noch kann er zulassen, daß Jemand es als seinen Willen ankündige, der außerdem auf seinen Befehl handelt.“ Und über die Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht der möglichen Darstellung ihres Inhaltes: „Die Heuchelei ist viel schrecklicher als der völlige Unglaube, weil letzterer den Charakter nur so lange, als er dauert, verderbt, der erste aber ihn ohne Hoffnung jemaliger Besserung zu Grunde richtet. — Dieß ist die Folge, welche das Verfahren, den Glauben auf Furcht und Schrecken und auf diesen erpreßten Glauben erst die Moralität gründen zu wollen, nothwendig haben muß, und welche er auch allemal gehabt haben würde, wenn man immer consequent zu Werke gegangen. — Nach Maßgabe dieser Grundsätze würde der einzige Weg, den Glauben in dem Herzen der Menschen hervorzubringen, der sein, ihnen durch Entwicklung des Moralgefühls das Gute erst recht lieb und werth zu machen, und dadurch den Entschluß, gute Menschen zu werden, in ihnen zu wecken. — Ein Jeder wird aus dem Urtheil, das er (bei solcher Ansicht) über Gewinn und Verlust fällt, sein eigen Herz näher kennen lernen.“ — „Die einzig

wahre Probe, ob man Etwas wirklich annehme, ist, ob man danach handelt."

Dieß ist die Erhabenheit der Lehre von der „praktischen Vernunft", in dem Begriffe des Sittengesetzes ein unbedingt giltiges, allgemein nothwendiges, durch sich selbst evidentes, — ein innerlich selbstständiges Wahrheitskriterium erkannt zu haben: ein unendlicher Fortschritt ist dieß Bewußtsein von der Unbedingtheit des Sittengesetzes. Der unwahre Gegensatz von historischer und vernünftiger Wahrheit ist aufgehoben, der sittliche Glaube ist gefordert und angekündigt. Aber dieß ist die Schranke der kritischen Philosophie, die Wahrheit des allgemeinen Geistes auf die Wahrheit der praktischen Vernunft beschränkt zu haben, den ethischen Gesichtspunkt, der doch nur ein besonderer ist, verallgemeinert zu haben. Kant und Fichte deduciren alle göttlichen Eigenschaften aus dem Princip des göttlichen Willens, des Sittengesetzes: er sei heilig und seelig, soferne dieß Sittengesetz ohne alle Einschränkung in ihm herrscht, allmächtig, soferne dieß in Beziehung auf die Sinnenwelt gedacht wird, gerecht, soferne er eine vollkommene Concurrenz zwischen der Sittlichkeit und dem Glücke endlicher vernünftiger Wesen hervorbringt u. s. f.

Statt dieses beschränkten Kriterion der kritischen Philosophie bedürfen wir eines allgemeinen, eines positiven: den Begriff der innern Wahrheit. Was aber der Begriff der innern Wahrheit, der seiner Form nach allgemein und unbedingt giltig ist, seinem Gehalte nach sei, ist der zweite Gesichtspunkt unserer Betrachtung. Der Begriff der innern Wahrheit folgt nicht nur aus der unbedingten Realität des Sittengesetzes, sondern aus dem Begriff innerlicher selbstständiger Vollkommenheit, aus der Idee der Göttlichkeit.

Innere Wahrheit ist der Act der innern Vollkommenheit eines Wesens, innere Wahrheit ist der Act, in dem sich die Genugsamkeit bezeugt, der Selbstbethätigungsact der Vollkommenheit. Innere Wahrheit

hat das, was auf der Vollkommenheit seiner Wesens-Verhältnisse beruht, was in sich vollkommen ist und in sich genugsam.

Hat relativ jedwedes Wesen innere Wahrheit und Selbstständigkeit, so ferne es durch die Harmonie seiner Wesens-Verhältnisse, durch eigene innere Kraft und Lebendigkeit besteht, so ist doch dieß Princip innerer Wahrheit am allereigentlichsten giltig und nothwendig auf dem Gebiete der Religion. Die religiöse Wahrheit ist die im absoluten Sinne innerlich wahre; denn Gott ist die Wahrheit, als seiner Vollkommenheit selbst sich bewußt. Gott ist die Wahrheit als seiner Vollkommenheit Selbstbewußtsein — und wahr ist, was Gott gedacht hat, was zu denken seiner Göttlichkeit gemäß ist. Die Idee der Göttlichkeit, der selbstständigen, selbstgenugsamen Vollkommenheit ist Kriterion und Maß aller Realität und Wahrheit. Auch der religiöse Glaube und die religiöse Ueberzeugung hat ihren Ursprung und Grund, den Maßstab für ihre Echtheit und das Kriterion ihrer innern Wahrheit, ihre Beglaubigung, Begründung, Bestätigung und Bewährung in der Idee der Vollkommenheit: wir erkennen das als religiöse Wahrheit, wir glauben an das, was in sich selbst göttlich, was der Idee göttlicher Vollkommenheit entspricht, ihr gemäß ist, aus ihr erfolgt: wir glauben an Jesum Christum, weil er der selbstständige Inbegriff sittlich-geistiger Vollkommenheit ist, — um seiner göttlichen Liebe willen, seiner göttlich lautern, heiligen Liebe. Der Gedanke der Gotteswürdigkeit, der Göttlichkeit ist kein Erzeugniß unerleuchteter Vernunftwillkühr, sondern das Organ der Wahrheit überhaupt, Postulat der sittlich geistigen, der religiösen Vernunft. Ohne dieß innere Licht ist alles Finsterniß, ohne diese göttliche Eingebung ist der Glaube purer Aberglaube und eitler Wahn; Dieß Vollkommenheitsbedürfniß und Vollkommenheitsbewußtsein ist der Ursprung des religiösen Bewußtseins.

Gott ist größer als unser Herz. Aber nicht so, als könnte, was gut vor dem Gewissen der Menschen, bei Gott böse sein,

und umgekehrt, nicht so, als sei, was wahr und gut ist, wahr und gut durch einen willkührlichen Beschluß Gottes, als könnte das böse auch gut sein, wenn Gott es anders beschlossen. Es fehlt nicht an Solchen, die ganz folgerichtig, indem sie dem Menschen ein inneres Kriterium der Gotteswürdigkeit, der Gottesgemäßheit, der Göttlichkeit absprechen, zugleich jene äußersten, schaudervollen Consequenzen nicht verläugnen, daß weder das Gute an sich und anders gut ist als durch ein willkührliches Machtgebot eines willkührlichen Gottes, noch der Mensch, was wahr und gut sei, zu wissen vermöge. Was wahr und gut ist, ist wahr und gut, weil Gott es so hat gedacht, gewollt als der, der er ist, nach seiner Freiheit Gesetz, nach der Nothwendigkeit seines heiligen Wesens, weil so zu wollen, so zu denken göttlich ist. Ausdruck der Göttlichkeit ist, weil Gott, indem er so denkt und so will, den Act seiner Göttlichkeit vollzieht, weil er so denkend und so wollend frei ist, seelig ist, Gott ist. Die innere Wahrheit und freie Nothwendigkeit, das innere gesetzmäßige Leben, die eigene Kraft und Beschaffenheit jedes Dinges und jedes Wesens, das, wodurch ein Jedes ist, was es ist, diese innerliche Selbstständigkeit und Eigenartigkeit ist also nicht durch willkührlichen Beschluß, sondern durch innere schöpferische Freiheit den Dingen und Wesen eingeboren und dauernd und unwandelbar. Deßhalb kann der Mensch sein Gewissen, auch wenn er es verleugnet, nicht vernichten, seinen Wahrheitssinn, auch wenn er ihn betrügt, nicht völlig ersticken. Ist Gott größer als unser Herz, so folgt daraus nicht, daß lauter zu sein, ein Vorrecht der göttlichen Heiligkeit, daß uneigennützig zu lieben, ein Vorbehalt der göttlichen Liebe ist, sondern es folgt nur dieß, daß des Reinsten Reinheit nicht rein genug ist vor dem heiligen Gott, daß der Allgenugsame allein genug thun kann dem Gesetze der Heiligkeit, Tugend und Wahrheit, daß menschliche Tugend und menschliche Vernunfterkenntniß ist, was sie ist, nicht im Gegensatz gegen den göttlichen Willen, sondern durch die Abstammung aus dem göttlichen Geiste, durch ihr Begründetsein im göttlichen Willen, durch den lebendigen Zusammenhang und das tiefe Einverständniß mit der göttlichen Wahrheit. Ist Wahrheit Selbstbezeugung

innerer Vollkommenheit, so ist, was wahr ist, in sich selbst gewiß, und diese Selbstgewißheit, mit der uns die Wahrheit ergreift, ist das Zeugniß ihrer göttlichen Abstammung und ihrer göttlichen Würde. Tugend und Wahrheit sind selbstständige, heilige Mächte, weil wir in Tugend und Wahrheit des göttlichen Wesens inne werden, weil wir in Tugend und Wahrheit dessen gewiß werden, daß ein Wesen ist von dieser heiligen Genugsamkeit, daß ein Gott ist. Gott in seiner selbstständigen Vollkommenheit will erkannt sein, wie er ist, geliebt sein, wie er ist. Das solcher Göttlichkeit entsprechende Erkennungsorgan ist das geistige und sittliche Gewissen, die lautere und uneigennützige Liebe, aber Vernunft und Liebe und Gewissen haben ihren wahren lebendigen Grund in dem selbstständigen Sinne für Vollkommenheit; — das Bedürfniß, das Gefühl, das Bewußtsein der Vollkommenheit ist das wahre Wahrheitserkennungsorgan, die Kraft der höchsten Liebe, der Ursprung und Grund unsers Glaubens an Gott.

Wir glauben an Gott, weil wir in der Gewißheit selbstständiger Vollkommenheit leben, weben und sind, — wir glauben an Gott, weil ein Wesen sein muß von selbstständiger Genugsamkeit.

Gott ist, — weil Alles, was ist, nur ist durch ein ursprünglich und selbstständig vollkommenes Wesen, weil, daß ein solches Wesen sei, aus dem Begriffe der Vollkommenheit folgt. Daß Gott ist, ist eine innere Wahrheit, die auf sich selbst ruht, keines äußeren Zeugnisses bedurfte, so gewiß als der Begriff der Vollkommenheit ist, der allein wahrhaft selbstständig ist und allein wahrhaftes Zeugniß seiner selbst. Zwar beweiset Alles, daß Gott ist, alles Leben und Sein ist nur möglich unter der Voraussetzung eines Wesens, das in sich selbst genugsam ist, die Gewißheit eines solchen Wesens ist die höchste Prämisse für jeden Beweis: aber was dieser Idee diese Allgemeinheit gibt, ist ihre Selbstgewißheit; — Selbstgewißheit ist Selbstbezeugung der Vollkommenheit. Gott ist, weil Vollkommenheit ist, Gott ist, weil ein seelig und heilig Genügen in sich selbst gedacht werden muß. Gelänge uns auch, jedes einzelne Naturwesen für sich zu denken, als durch innere Kraft bestehend, woher die Einstimmung aller Einzelnen zu einem harmo-

nischen Ganzen der Natur, der sittlich geistigen Welt? Diese selbstständige Einheit, unter deren Voraussetzung allein wir denken und sind, das Wesen, von dem wir wissen, daß wir sind, weil es selbst ist, diese selbstgenugsame Einheit ist nur eines Wesens von heiliger Vollkommenheit, ist nur Gottes.

Die Lehre, daß der Gegenstand des Glaubens nicht Gott, sondern des Menschen Wesen sei, beruht auf einem Mangel wahrer geistiger Beobachtung. Daß der Mensch seinen Gott nach seinem eigenen Bilde, so wie er selbst ist, sich denkt, ist eine richtige Beobachtung, aber die Folgerungen, die jene Theorie daraus zieht, sind verkehrt. Der Mensch denkt sich seinen Gott, wie er selbst ist, — aber nicht sowohl, wie er ist, sondern vielmehr wie er sein will, wie er sein zu sollen fühlt, wie er sich denkt, frei von Gebrechen und Unvollkommenheiten. Dieß Vollkommenheitsbedürfniß, dieß Gefühl und Bewußtsein einer Vollkommenheit, in der unsere eigene Natur gereinigt, geläutert, verselbstständigt erschiene, dieser Sinn der Vollkommenheit ist Ursprung und Grund unseres Glaubens an Gott: wir glauben an Gott weil uns der innere Wahrheitssinn sagt, daß wir nicht sind, wie wir sollen, daß ein Wesen ist selbstständig vollkommen, von jeder Beschränktheit frei und der höchsten Güte, der heiligsten Größe fähig.

Die Widerlegung jener Theorie, daß der Mensch sich selbst denkt, wenn er Gott denkt, ist — der große Mensch, der wahre Mensch, der sich solche Thaten abgewinnen kann, daß er Zeugniß von dem selbstständigen Sinne für Vollkommenheit gibt. Uneigennützige Tugend, Aufopferungsfähigkeit, der freie Muth der Wahrheit, das reine Wohlgefallen an der Schönheit entquellen diesem lautern Wahrheitssinn, diesem Sinn für selbstständige, selbstgenugsame Vollkommenheit: alle sittlichen Mächte, das Rechtsgefühl, die Wahrheitsliebe, die Gewissenhaftigkeit, sind in diesem Vollkommenheitssinn beschlossen. In der kritischen Philosophie ist ein Anfang gemacht zur Anerkennung dieses selbstständigen Wahrheitssinnes: das Bewußtsein von der Selbstständigkeit des Sittengesetzes, der Begriff von dem, was sein soll, der kategorische Imperativ ist ein Anfang höhern Wahrheitssinnes. Der Stoicismus der Tugend lebte wieder auf,

die Menschheit glaubte wieder an das selbstständig Gute, — sie ertrug es nicht, in Gott zu denken, was ungöttlich ist, was Gottes unwürdig wäre.

Die Beglaubigung der Offenbarung ist ihre innere Wahrheit, ihre innere Wahrheit ist Ausdruck ihrer Göttlichkeit. Religiöser Glaube ist Glaube an die innere Wahrheit der Religion, christlicher Glaube ist Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Christenthums. Ein solcher Glaube ist ein sittlicher: sittlich in seinem Motiv, denn das Bedürfniß der Vollkommenheit ist freie Liebe, uneigennützige selbstsuchtslose Liebe, reines Wohlgefallen, lautere Freude; und sittlich in seiner Wirkung, denn nur der Glaube an einen göttlichen Gott macht den Menschen gut und edel. Dieß ist das Wesen der Vollkommenheit, sich selbst mitzutheilen, die Liebe ihrer selbst zu erwecken, wie auch Cartesius sagt: „Res cogitans, si aliquas perfectiones novit, quibus careat, sibi statim ipsas dabit, si sint in sua potestate."

Pascal gibt statt des innern wahren Kriterion für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums nur solche Kennzeichen an, die theils nicht in der reinen uneigennützigen Liebe begründet sind, theils nicht das Eigenthümliche des christlichen Glaubens bezeichnen. Aimer le Dieu — aber welchen Gott und mit welcher Liebe? Christlicher Glaube ist Liebe Gottes, — aber freie uneigennützige Liebe des selbstgenugsamen Gottes, Liebe Gottes um seiner Göttlichkeit willen, Freude an Gottes Vollkommenheit. Gefühl und Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott ist in seinem Grunde Gefühl der Vollkommenheit: Frömmigkeit ist Vollkommenheitsgefühl, Liebe Gottes um seiner selbst willen. Der Glaubenslehre und Religionswissenschaft wahres Princip ist also nicht das subjective Bewußtsein der Abhängigkeit des Menschen von Gott, sondern der objective Begriff der Vollkommenheit, die Idee der Göttlichkeit, in der allein alle göttlichen Kräfte und Eigenschaften, alle Triebe und Bedürfnisse des menschlichen Herzens, alle Formen und Arten der Geistigkeit begriffen werden können, aus der allein sie alle abzuleiten, auf welche sie zurückzuführen sind.

Wenn wir die Vollkommenheit als selbstständiges Princip fassen, so müssen wir die falsche Vorstellung der Vollkommenheit, welche die Meisten beherrscht und kraft welcher sie nur einen formellen Begriff der Vollkommenheit denken können, aufgegeben und einen höhern Standpunkt gewonnen haben. Es sind zu unterscheiden der Begriff relativer, formeller Vollkommenheit, und der Begriff absoluter, inhaltsvoller, selbstständiger Vollkommenheit. Nach der formellen Vorstellung ist das Vollkommene, das was es ist, 1) nur vergleichungsweise (verglichen als Art mit andern Wesen derselben Art oder als Gattung mit andern Gattungen), 2) nur beziehungsweise (bezogen als Mittel auf einen beschränkten Zweck, dienstbar einer fremden Absicht, unterworfen einem äußern Grunde), 3) nur formell (als negative Uebereinstimmung mit sich selbst, als blose Widerspruchslosigkeit). In der ersten Rücksicht ist ein Individuum vollkommen durch den höhern Grad einer Eigenschaft, durch das größere Maaß einer Kraft; in der zweiten Rücksicht nennen wir ein Mittel, das seinem Zwecke entspricht, vollkommen; in der dritten Rücksicht, in der ein Wesen nur nach seiner innern Widerspruchslosigkeit betrachtet wird, hört man den Bösewicht vollkommen nennen, so gut als den Helden.

Der wahre Begriff der Vollkommenheit aber ist der Begriff unbedingter selbstständiger Genugsamkeit; vollkommen in diesem Sinn ist nicht, was mit Anderm verglichen besser als Anderes ist, sondern das, was über allen Vergleich erhaben, über das Verhältniß der Gattungen und Arten erhaben ist; vollkommen im absoluten Sinn ist nicht, was durch seine Anwendbarkeit und Tauglichkeit fremde Zwecke fördert, sondern das, was selbst Zweck ist, das, was auf sich selbst beruht, und durch sich besteht; im absoluten Sinne vollkommen ist endlich nicht, was nur nicht sich nicht widerspricht, sondern das, was positiv mit sich selbst übereinstimmt, was Gehalt hat, gehaltvolle Einigkeit seiner mit sich, harmonische Einheit und Selbstständigkeit.

Auch Aristoteles unterscheidet mehrere Momente im Begriffe der Vollkommenheit, ohne dieselben auf die Einheit zurückzuführen, in

der diese speciellen Momente begriffen sind; die Begriffe der Vollständigkeit, der vergleichungsweisen und der unbedürftigen Vollkommenheit. Der unbedürftigen Vollkommenheit Begriff, — daß nämlich in Beziehung auf das Gute dem Vollkommenen Nichts fehlt, und daß es in seiner Art nicht übertroffen werden kann, — bedarf, um der Idee der Vollkommenheit zu entsprechen, daß er vom Gattungsverhältnisse frei gedacht werde. Bei Spinoza ist der Begriff der Vollkommenheit, wie der des Guten und Bösen, nur in relativem und im formellen Sinne gefaßt. „Nihil enim, in sua natura spectatum, perfectum dicetur vel imperfectum; praesertim postquam noverimus, omnia, quae fiunt, secundum aeternum ordinem et secundum certas naturae leges fieri.“ Und doch ist diese „ewige Ordnung“ nur denkbar unter der Voraussetzung unbedingter, bedürfnißloser, selbstständiger Vollkommenheit: Spinozas Substanz, der Begriff der Substantialität ist nur ein Theil, nur ein Moment im Begriffe der Vollkommenheit. Platon hat das in sich freie und allumfassende Princip lebendiger gedacht: die Welt ist ihm gebildet nach dem Urbild der Vollkommenheit. Der Allerzeuger hat den Kosmos gebildet nach der Vollkommenheit, die in ihm selbst ist, nach der Unvergleichlichkeit, die in ihm selbst ist, — τῷ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελείῳ μάλιστ' ὁ θεὸς αὐτὸν ὁμοιῶσαι βουληθείς.

Vollkommenheit im positiven Sinne ist Genugsamkeit, selbstständige Seeligkeit, — der Freiheit und der Liebe, der Wahrheit und des Friedens selbstständige Einheit, d. i. Einigkeit seiner in sich selbst. Dieses metaphysische Principium ist das alle geistigen und sittlichen Kategorieen umfassende, es schließt das Postulat der Tugend und Freiheit, den Begriff der Wahrheit und Seeligkeit in sich.

Gott ist vollkommen, weil er die Wahrheit ist und die Liebe, weil er in bedürfnißloser Seligkeit in sich selbst genugsam ist. Weil Gott vollkommen ist, weil die Wahrheit der Genugsamkeit Zeugniß ist, ist sie selbstgewiß und innerlich wahr: der Glaube an die innere Wahrheit, die Ueberzeugung von der selbstständigen Wahrheit der christlichen Religion beruht auf der Idee

Digitized by Google

der Göttlichkeit. Dieser Glaube, diese Ueberzeugung ist der wahre christliche Glaube in seiner Integrität: wahrhaftiger Glaube, selbstsuchtslose Hoffnung, tugendvolle Liebe. Wer im Stande ist, die Evangelien mit lauterm Sinne zu lesen, hat die Erfahrung an sich selbst gemacht, daß die Auffassung dieser Geschichte, die Aufnahme dieser Lehre die Idee der Göttlichkeit als Princip ihrer innern Wahrheit und den Sinn der Vollkommenheit als Organ der Wahrheitserkennung voraussetzt: wer Christum liebt, wer ein Herz hat für die neutestamentliche Geschichte, der hat es auch in sich erfahren, daß die Liebe Christi quillt aus der Liebe Gottes, daß die Liebe Christi auf dem Gefühle göttlicher Vollkommenheit beruht. Seine heilige Größe ist das Zeugniß seiner göttlichen Würde, seine lautere Liebe ist seiner göttlichen Lehre Bestätigung: — seine Lehre ist göttlich durch sich selbst, ihrer innern Wahrheit eignes Zeugniß.

Christi Reden sind durch ihre innere Wahrheit, Christi Lehren sind durch ihre Erhabenheit, Lauterkeit, Tiefe und Klarheit über dem historischen Zweifel erhaben. Was in sich selbst wahr ist, was göttlich lauter und tief und erhaben ist, ist auch echt: seine Echtheit beruht auf der Abstammung aus dem göttlichen Geiste. Das Gebot der Feindesliebe, die Seeligsprechung der Reinen, der Sanftmüthigen, das Gebet der Verklärung sind göttliche Wahrheiten, Offenbarungen der heiligen und ewigen Wahrheit. An den Sinn für die selbstständige Wahrheit hat Christus sich gewendet, er hat die Menschen mit der Macht der Wahrheit überzeugt, hat ihnen zugemuthet, die Wahrheit zu erkennen, — nicht wie zu den Alten gesagt war, hat er ihnen gesagt, sondern einen neuen Sinn hat er geweckt, die Freiheit hat er verkündigt, die Freiheit hat er zur Pflicht gemacht, die Liebe hat er geboten.

Dieser neue Sinn, den Christus, — der geschichtlich wirkliche Christus, — von der Menschheit gefordert, ist der Sinn für die innere Selbstständigkeit der Wahrheit, welche in der Idee der göttlichen Vollkommenheit begründet ist. Wenn dieses Glaubensprincip anerkannt ist, dann wird das Christenthum eine geschichtliche Wahrheit, dann wird und ist das Christenthum Religion der

innern Wahrheit und die Gemeinschaft der Gläubigen, die Gemeinde der Weisen und Guten.

Die Anerkennung des Princips der innern Wahrheit in der Religion wirkt die wahre geistige Frömmigkeit, die freie Wahrhaftigkeit und lautere Liebe, und Freiheit und Liebe sind das wahre Band religiöser Gemeinschaft, die nothwendigen Voraussetzungen geistiger Einigkeit.

Der Glaube ist ein geistiger, wo er ein freier Glaube ist. Die Freiheit des Glaubens ist sowohl im negativen, als auch im positiven Sinne der Freiheit zu behaupten, das Princip der selbstständigen Wahrheit verbürgt ebensowohl die Unabhängigkeit des Glaubens von äußerlicher oder innerlicher Gewalt, als sie auch die positive Freiheit, die Selbstbethätigung der religiösen Vernünftigkeit in unserm Geiste, gewährt.

Wer an die innere Wahrheit der Religion glaubt, ist frei vom zwingenden Einfluß äußerlicher Gewalt; nicht das Ansehen der Kirche, nicht die Gesetze des Staates, haben ihn genöthigt, nicht Furcht vor Menschen oder Rücksicht auf schnöden Gewinn hat ihn bestimmt, zu glauben, wie er bekennet, sondern sein Glaube ruht auf innern Gründen, auf innern Erfahrungen, auf innerer Zuversicht, er ist entschlossen, ihm Alles zu opfern, für ihn zu sterben: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir!" Es ist auch in Wahrheit ganz unmöglich, durch äußern Zwang den Glauben hervorzubringen, durch äußerliche Satzungen ihn zu gebieten: zum äußerlichen Bekenntniß kann äußere Gewalt den Gewissenlosen vermögen, den Glauben kann nur die Gewißheit der Wahrheit wirken.

Wie der Glaube in seinem Ursprung von äußerer Gewalt frei sein muß, so auch in seiner Bezeugung: zur Freiheit der religiösen Erkenntniß gehört als nothwendige Bedingung, die unbeschränkte Freiheit der Darstellung und Mittheilung. Diese Forderung der Glaubensfreiheit folgt aus dem Wesen der Wahrheit. Wir müssen frei sein in unserm Glauben und ihn frei

und offen bekennen, und dieß ist nicht ein Recht, das uns äußere Gesetze einräumen, nicht ein Recht, das uns willkührliche Beschlüsse zugestehen, sondern unbedingte Pflicht, die uns die Wahrheit selbst auferlegt. Denn die Wahrheit soll anerkannt werden, und es ist nicht in unsere Wahl gestellt, ob wir es wollen, weil wir es sollen. Diese Pflicht freier, unbeschränkter Darstellung und Mittheilung religiöser Ueberzeugung kann nur der aufrichtig und bereitwillig anerkennen, der die innere Selbstgewißheit der Wahrheit begreift, nur der kann sie üben, der selbst eine feste Ueberzeugung hat, nur der gesinnungsvolle Mann.

Es sind aber nicht nur diese äußerlichen Schranken, von welchen der Glaube frei wird durch die Erkenntniß von seinem innern Gewißheitsgrund, sondern diese Erkenntniß macht ihn frei von der innern Unfreiheit, frei von Willkühr und Selbstsucht, von Lüge und Aberglauben. Frei von Willkühr und Selbstsucht: denn der Glaube an die innere Wahrheit ist Einsicht in ihre innere Nothwendigkeit und Selbstständigkeit, Bereitwilligkeit, die Wahrheit so wie sie ist, (nicht wie wir wünschen, daß sie sein möchte), und mit allen ihren Folgerungen sie anzuerkennen, Entschlossenheit, alle unsere beschränkten Neigungen und Bedürfnisse, alle unsere beschränkten Vorstellungen und Einbildungen ihr zu opfern. Und frei von Aberglauben und von Lüge. Es ist eine unmännliche, eine niedrige Feigheit, die jetzt herrschender Ton ist, daß sich die Menschen scheuen, den Aberglauben zu bekämpfen, als wäre Tiefsinn und Poesie, Glaubensinnigkeit und Herzenseinfalt durch diesen Kampf gefährdet. Eine kleinliche, unmännliche Denkungsart. „Meiner Meinung nach," sagt Justus Möser, „hatten unsere Vorfahren, bei allen ihren sogenannten abergläubischen Ideen, keine andere Absicht, als gewissen Wahrheiten ein Zeichen aufzudrücken, wobei man sich ihrer erinnern sollte." Gewiß, durch diese richtige Erklärung ist der Gebrauch sinnbildlicher Vorstellungen, um sittliche und geistige Wahrheiten einzukleiden, entschuldigt und gerechtfertigt. Aber dieß Zeichen statt des Wesens selbst zu fassen, dem Wesen innere Gewißheit abzusprechen, ist unsittlich, ist abergläubisch. Aberglaube ist jeder Glaube, der nicht auf dem

Gefühl und Bewußtsein, auf der Zuversicht und Gewißheit von der innern Selbstgewißheit der Wahrheit beruht. Wer an Gottes Vollkommenheit glaubt, und an der Wahrheit innere Kraft und Selbstständigkeit, der bedarf nicht äußerer Zeichen, — und wenn er ihrer als Erweckungsmittel bedürfte, so doch nicht als Beglaubigungsmittel, nicht als Beglaubigungsgründe. Daß diese religiöse Gewißheit nicht in Allen mit gleicher Kraft und Stärke wirket, nicht in Allen in gleichem Grade deutlich und mittheilbar ist, versteht sich von selbst: ob diese religiöse Gewißheit als verschlossene Sehnsucht im Herzen des Kindes, oder als siegende Freudigkeit im Geiste des Denkers sich darstellt, sie ist es immer, die uns sagt, daß ein Gott sei, ein heilig vollkommenes Wesen von unbegreiflicher Güte und Barmherzigkeit.

Der Kampf der Wahrheit gegen den Aberglauben ist der Kampf der Freiheit gegen die Willkühr: Willkühr ist principlose, selbstsüchtige Wahl, die kein anderes argumentum kennt, als das argumentum a tuto; Freiheit ist Wahrheitserkenntniß, die auf innern Gründen beruht. Der Kampf der Wahrheit gegen den Aberglauben ist also auch ein Kampf für die Freiheit, für unbeschränkte Entwicklung der Wissenschaft und freie Forschung. Freiheit der Forschung ist die unerläßliche Bedingung für Erkenntniß der Wahrheit, für freie Ueberzeugung und freien Glauben. Die absolute Norm für alle Forschung auf dem Gebiete der Religion, ist die Idee der Göttlichkeit, deren unbedingte Macht nur der Aberglaube nicht fühlt, nur die Willkühr verläugnet: sie ist das constitutive, das regulative Princip der Wissenschaft der Religion. Freiheit in vorgezeichneten Schranken, in bestimmten Grenzen eingeschlossen, unter gewissen Voraussetzungen und in einzelnen Fällen zugelassen, ist nicht die Freiheit, welche die Wissenschaft fordert: wissenschaftliche Freiheit ist unbeschränkte Selbstentwicklung des reinen uneigennützigen Wissens- und Erkenntnißtriebes, unbeschränkte Selbstentfaltung des innern Wahrheitssinnes. Richter über diese That des Geistes ist nur der allwissende Gott.

Aber nicht die Freiheit von äußerer Gewalt und innerer Beschränktheit, nicht diese Unabhängigkeit macht der geistigen Wahr-

haftigkeit wahres Wesen aus: jene Freiheit ist nur Bedingung, Voraussetzung, — Reinigung und Läuterung zum wahren Acte der Freiheit. Die wahre Freiheit des Geistes ist die Erkennung der Wahrheit, der Act, in dem der Geist Zeugniß gibt von seiner Verwandtschaft mit Gott, und in dem er der göttlichen Genugsamkeit bewußt wird. Die Anerkennung des Princips der innern Wahrheit erfüllt den Geist mit dieser Kraft der Erkenntniß, gibt ihm diese schöpferische Freiheit, in den Tiefen der Gottheit zu forschen. Die Wahrheit wird uns frei machen; sie löset die Fesseln, die den Geist an die Macht des Bösen gebunden, sie ertheilt ihm Kräfte, des Lebens geheimnißvollen Ursprung zu ahnen, den Entschluß der göttlichen Liebe zu erkennen, der Wahrheit Wesen zu ergründen, — Seeligkeit mitzufühlen, inne zu werden der göttlichen, uneigennützigen Weisheit.

Christliche Weisheit beruht auf freier Wahrhaftigkeit, auf der Liebe der Wahrheit, die uns frei macht. Nur der geistig Freie ist christlicher Weisheit und Frömmigkeit fähig, denn nur der geistig Freie ist einfältigen Herzens: Vielwisserei macht das Herz leer und den Sinn eitel; Weisheit ist friedensvolle Liebe der Wahrheit, stille Sammlung, unzerstreute Betrachtung des Geistes der Wahrheit. Die christliche Weisheit setzt voraus Freiheit von niedrigen Motiven der Furcht und der Lohnsucht, Freiheit von Willkühr und Wahn, Freiheit von Pharisäismus, Kraft des Geistes zur Erkenntniß der Wahrheit; solch ein edles Freiheitsbedürfniß setzt Christus im Menschen voraus, an ein solches sittliches Freiheitsgefühl wendet er sich mit seiner Ermahnung, an ein solches heiliges Freiheitsbewußtsein mit seiner Lehre. Gegen alle Vorstellungen, die seinem Volke eigen waren, über alle Aussichten und Hoffnungen aller Völker der alten Welt hinaus, fordert er einen reinen Sinn für die Wahrheit, eine sittliche Größe, die noch kein Mensch geahnet hatte, einen Freiheitsmuth, vor dem der stoische Heldenmuth verschwindet, eine Uneigennützigkeit ohne Gränzen, Aufopferungsfähigkeit ohne Bedingung, Entsagungskraft ohne Vorbehalt: er fordert den heiligen Sinn der Vollkommenheit.

Denn es wirket die Wahrheit mit der Freiheit zugleich die lautere Liebe, die Herzenseinfalt, die Geistesunschuld, die sittliche Größe und Hoheit. Die heilige Lauterkeit des Gemüths, die göttliche Reinheit des Herzens, die stille friedensvolle Hoheit des Geistes, wie sie in Jesu Christo erschienen, ist die dem innern Wahrheitssinn entsprechende sittliche Gesinnung. Lauterkeit und Friede, Einfalt und Unschuld sind Formen der Liebe, wie in Tugend und Wahrheit die Freiheit sich selber erfüllt und verwirklicht. Freiheit und Liebe, Wahrheit und Friede sind Eins, — in Einer Einheit begriffen, im genugsamen Geiste vereinigt. Sittliche Reinheit, Unschuld, Einfalt, Lauterkeit, Seelenfriede, Sanftmuth und Güte sind die Frucht der innerlichen Wahrheitserkenntniß, die Bestätigung des wahren Glaubens. An den Früchten allein erkennen wir den Baum: den Beglaubigungsgrund und Beweis ihrer selbst hat die Wahrheit in sich selbst, die Bewährung und Bestätigung ihrer Echtheit, ihrer Wirklichkeit ist die lautere Liebe.

In dreifacher Wirkung erweist sich die sittliche Lauterkeit im religiösen Glauben. Zuerst in der Reinheit ihres Ursprungs, sodann in der Art, wie er sich fortpflanzt, in der Wahl der Mittel, durch die er sich behauptet, endlich in der Erhabenheit und Selbstständigkeit der Zwecke, die er zu erfüllen thätig ist.

Glaube an die innere Wahrheit der Religion wirket vollkommene Selbstsuchtlosigkeit im Herzen, völlige Selbstvergessenheit; der wahre Ursprung der wahren Religion ist also nicht selbstsüchtige Bedürftigkeit, sondern Bedürfniß der Vollkommenheit. Dieß Bedürfniß ist lautere Uneigennützigkeit — uneigennütziges reines Wohlgefallen, uneigennützige lautere Freude an der Herrlichkeit und Fülle der Gottheit, frommes Erstaunen über Gottes unendliche Seeligkeit. Wahre Frömmigkeit ist Liebe Gottes um seiner Göttlichkeit willen, d. i. in ihrem Ursprung selbstsuchtslose, reine, uneigennützige Liebe.

Solcher Glaube aber, der durch und durch Liebe ist, kann sich nur durch solche Mittel behaupten, die seines göttlichen Ursprunges würdig sind, nur durch solche Mittel sich darstellen und

fortpflanzen, die der Erhabenheit seiner Zwecke entsprechen. Der sittliche Glaube ist frei von Haß und Hader und Verfolgungssucht, frei von Fanatismus und Intrigue. Auf die geistige Lauterkeit kommt es an, ob Einer ein wahrer Christ oder ein Heuchler. Nicht ferne mehr ist die bessere Zukunft, in der die Hadersucht, die Verfolgungssucht, der fanatische Haß der Parteien wird aufgehört haben und die Lauterkeit der Gesinnung, als das Kennzeichen der Frömmigkeit anerkannt sein wird. Ein Jeder, der für die Religion wirksam sein will, um sie zu verkündigen, auszubreiten, zu befestigen, gegen Angriffe zu vertheidigen, muß durch die Lauterkeit seiner Mittel die Reinheit seines Zweckes beweisen: ein Jeder, der sie verkündigen will und beschützen, muß seinen Beruf, die heilige Sache zu vertreten, durch Hoheit der Gesinnung, Ehrenhaftigkeit des Charakters beweisen. Die Intrigue und die List vermögen Nichts mehr gegen die Allmacht der Wahrheit; der blinde Eifer ist erfolglos gegen den Muth der Gewissenhaftigkeit.

„Habe ich übel geredet, so beweise es mir.“ Wo übt der Fanatiker je diese Pflicht, wo hat er je dieß Wort Christi auf sich bezogen? Er bezieht es nicht auf sich, weil es für ihn einen stillen Vorwurf enthält, weil es ihn mahnet an des Gewissens heilige Stimme, weil es den schlummernden Wahrheitssinn in ihm weckt. Täusche sich Keiner über sich selbst! Wer die Fähigkeit verloren hat, sich durch Gründe überzeugen zu lassen, die innere Schönheit der Tugend zu fühlen, die Selbstständigkeit der Wahrheit zu fassen, hat mit diesem Wahrheitserkennungs-Organ zugleich das Vermögen verloren, die göttliche Offenbarung zu erkennen, sie von der falschen zu unterscheiden, sie als die göttliche zu lieben. Woran sollte ein Solcher die Wahrheit erkennen, wenn sie persönlich ihm erschiene? Die heiligste Liebe ist den Pharisäern in persönlicher Wahrheit erschienen, sie haben sie nicht erkannt, in der himmlischen Duldung und Sanftmuth haben sie nicht die göttliche Würde zu erkennen vermocht, in der heiligen Lauterkeit nicht die göttliche Wahrheit. Wie der Geist der Liebe, wie Wahrheit und Tugend sich darstellt, war dem pharisäischen

Sinne verborgen: die göttliche Würde hatten sie im Glanze irdischer Majestät zu sehen gehofft, die göttliche Wahrheit stellten sie sich vor in menschliche Schranken eingeschlossen: wie hätten sie jene erkennen sollen in ihrer stillen Hoheit und Selbstvergessenheit, wie hätten sie diese anerkennen sollen in ihrer unschuldvollen Offenheit und schrankenlosen Wahrhaftigkeit?

Der lautere Glaube, der sittliche Glaube, der wirkliche Glaube verfolgt mit den Mitteln der Lauterkeit die höchsten, erhabensten *Zwecke*. *Erhaben* ist des Glaubens Ziel, weil es ein *selbstständiger*, ein *umfassender*, ein *auf Gott gerichteter* Geisteszweck ist.

Selbstständigen Werth hat der Glaube, soferne er auf der Ueberzeugung von der innern Wahrheit der Religion ruht; denn diese Ueberzeugung ist die Gewißheit von der Selbstständigkeit der Wahrheit: und *selbstständig* sind die Zwecke, die er verfolgt, weil sie aus dem Wesen der Wahrheit folgen. *Umfassend* sind diese Zwecke, weil der Glaube in sich selbst den Beruf hat, durch solche Mittel, die seiner würdig sind, durch Belehrung und Ueberzeugung, durch Milde und Duldsamkeit, durch aufopfernde Liebe und Hingebung sich selbst fortzupflanzen, sich mitzutheilen, über die ganze Welt sich auszubreiten. Aber dieß Reich, das er gründet, ist ein *göttliches* Reich, der Wahrheit selbstständiges Reich ist nicht von der Welt, sondern ist *Gottes*.

So wirket die Anerkennung des innern Princips der Wahrheit nicht nur die wahre geistige Frömmigkeit, sondern auch die wahre *Einigkeit*, sie bringt hervor die wahre *Gemeinschaft*.

Wenn auch die Bösen zusammenhalten, um ihre selbstsüchtigen Absichten durchzusetzen, und zwar äußerlich um so fester, je eigennütziger ihre Absicht ist, wenn auch die Schwachen sich verbinden, um durch ihre Verbindung eine äußere Macht zu bilden und zwar äußerlich um so fester, je mehr sie fühlen, eine Stütze zu bedürfen, so sind solche Verbindungen doch nicht in Wahrheit Gemeinschaften zu nennen. Denn die wahre Gemeinschaft entsteht nur da, wo Freiheit und Liebe die Guten vereinigt zu selbstständigen und erhabenen Zwecken. Freie Wahrhaftigkeit und lautere Liebe

ist das einzige Band wahrer Gemeinschaft. Nur eine solche Gemeinschaft ist eine wirkliche, dauernde, siegende.

Jedwede Gemeinschaft, welcher die in ihr Verbundenen nicht aus freier Ueberzeugung und mit freier Liebe, sondern nur gezwungen oder in theilnahmloser Gleichgiltigkeit angehören, ist eine blos scheinbare, ist keine wirkliche Gemeinschaft. Wirklich, nicht blos scheinbar, gehören nur die einer Kirche an, die sie wollen, die sie begründen würden, wenn sie nicht wäre: solchen Entschluß, solche Theilnahme aber wirkt nur der freie Glaube, nur die Ueberzeugung von der Wahrheit der Kirchenlehre. Also ist nicht die Verpflichtung auf ein kirchliches Symbol das Einigungsband der kirchlichen Gemeinschaft, sondern die Erweckung des freien Glaubens. Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die ihr aus freier Liebe angehören, nicht überredet, sondern überzeugt, nicht gezwungen, sondern freiwillig; also ist die Freiheit selbst die heilige Fessel, die die Gläubigen vereinigt, die Liebe das göttliche Band, das sie verbindet. Wirkliche Gemeinschaft ist Gemeinschaft der Freiheit, der Liebe, — Gemeinschaft der Geister im Glauben an die Selbstständigkeit der Wahrheit.

Was aber nur scheinbar existirt, hat keinen wahrhaften Bestand; es mag Jahrhunderte lang seine äußerliche Existenz erhalten, innerlichen Bestand hat es nicht: dauernd, bleibend ist nur die auf ihrer innern Wahrheit beruhende Gemeinschaft. Das wahrhaft Dauernde, das wirklich Fortbestehende unterscheidet sich vom Vergänglichen und scheinbar Existirenden dadurch, daß sein inneres Lebensprincip fortwirkt, daß seine innere Lebenskraft sich steigert, daß es sich fortbildet, verjüngt, vervollkommnet. Ein Volk, das groß geworden ist durch eine bestimmte Gesetzgebung, durch eine bestimmte Richtung seiner Kraft und Thätigkeit, durch bestimmte Vorstellungen und Zwecke, kann Jahrhunderte lang, nachdem es aufgehört hat mit diesem Geiste in die Entwicklung der Menschheit einzugreifen, ja nachdem dieser Geist in ihm erloschen ist, äußerlich fortbestehen; aber nur ein Volk, das allgemein menschliche Zwecke verfolgt, das vom Geiste der Menschlichkeit erfüllt ist, das erfüllt ist von Ideen, das

die Freiheit, die Liebe, die Wahrheit um ihrer selbst willen will, nur ein solches kosmopolitisches, christliches Volk, nur ein Volk, wie das Deutsche, lebt wahrhaft fort im Wechsel der Zeiten und der Geschicke, lebt ein unsterbliches Leben. Unsterblich lebt, was Leben aus sich erzeugt und Leben in sich selbst erzeugt durch ewige Fortbildung, Erneuerung, Vervollkommnung. Wir sind unsterblich, weil wir vervollkommnungsfähig sind, weil wir in uns selbst erneuert werden und wiedergeboren.

Ob die Religion selbst einer Fortbildung fähig und bedürftig sei, ist eine ganz andere Frage, als um die es hier sich handelt, ob die religiöse Gemeinschaft einer solchen bedarf. Die Forderung einer solchen innern Fortbildung, einer solchen inneren Erneuerung, ist das Princip des Protestantismus, das Element des Protestantismus, das von Luther und Melanchton, von Zwingli und Calvin in der Kirche thätig und wirksam war und in ihr fortwirken wird, bis die trennenden Schranken zwischen den Confessionen gefallen sein, bis Ein Geist Alle erfüllen, bis die Liebe Alle vereinigen wird. Dieß ist die wahre Reformation: ewige Erneuerung des Geistes, ewige Fortbildung des Geistes in der Gemeine, damit sie werde, was sie sein soll, damit sie ihrem Urbild in der göttlichen Liebe entspreche. Diesen Ruf des göttlichen Geistes haben die Reformatoren im sechszehnten Jahrhundert vernommen, sie sind ihm gefolgt mit Treue und Ergebung, sie haben diese Sendung erfüllt, wie es unter den geschichtlichen Bedingungen möglich war. Was diese Männer gewollt, verhält sich zu dem, was sie, ohne es selbst zu wollen, geleistet, wie des Columbus Plan zu seiner That sich verhält; Columbus fand mehr als er suchte, entdeckte statt eines neuen Weges eine neue Welt. Das protestantische, reformatorische Princip, wenn es sich selbst erkennt, ist das Princip der innern Wahrheit der Religion, die Forderung des freien Glaubens und eines priesterlichen Volkes.

Die Gemeinschaft, die in sich selbst der Fortbildung fähig ist und dauernden Bestand hat, ist auch die *siegende*. Der *Sieg des Geistes* ist nicht seine Anerkanntheit in der äußern Geschichte, sondern seine *Selbstvollendung*, — der Sieg des

Geistes ist, daß er es erreicht, zu sein wie er soll, wie seinem Wesen gemäß ist, daß er vollkommen ist. Die siegende religiöse Gemeinschaft ist die vollendete, in der der Geist Gottes offenbar, die Liebe Gottes sichtbar wird.

Die siegende, die vollendete, die wahre und vollkommene Geistesgemeinschaft kann nur die Anerkennung des Principes der innern Wahrheit hervorbringen, denn nur diese Anerkennung erweckt in der Gemeinschaft den Sinn der Vollkommenheit, deren Darstellung sie selbst sein soll. Wo Alle glauben an die göttliche Wahrheit, wo Alle der göttlichen Vollkommenheit als der höchsten Selbstgewißheit sich bewußt sind, da ist ihre Gemeinschaft nach menschlicher Kraft und menschlicher Bestimmung, eine Darstellung des göttlichen Lebens. Eine solche Gemeinschaft freier und liebender Wesen, die sich vereinigt haben, um in ihrer Liebesgemeinschaft nach dem Urbilde göttlicher Freiheit und Seeligkeit frei und seelig zu sein, ist der Wahrheit selbstständiges Reich. Alle sind Eins, denn in Allen ist der Geist der Wahrhaftigkeit und der Liebe, der Freiheit und des Friedens.

Der innere Sieg der Wahrheit wird, wenn die Stunde gekommen ist, auch äußerlich sichtbar und offenbar; der Geist der Wahrheit wird alle Völker ergreifen, der Geist der Liebe alle Menschen verbinden, die Tugend wird herrschen auf Erden. Diese Aussichten in die Zukunft sind nicht leere Schwärmerei, sondern der Gegenstand männlicher Begeisterung. „Sie wird kommen," sagt Lessing, „sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer innern bessern Zukunft sich fühlt, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nöthig haben wird, da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkührliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Sinn ehedem blos heften und stärken sollten, die innern und bessern Belohnungen desselben zu erkennen. — Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten zurückzugehen!" Was giebt uns dieß Ver-

trauen, diese Zuversicht? Die seelige innerliche Gewißheit von der göttlichen Güte und Wahrheit; wir wissen, daß Gott sein Wort nicht bricht, daß er nur verheißt, was seiner Liebe gemäß ist, wir wissen, daß Gott Alles vermag, weil er will, was seiner Weisheit Zeugniß ist: so gewiß Gott ist, so gewiß ist der Sieg der Wahrheit.

Ist überhaupt Anerkennung eines Gottes der allgemeine Begriff der Religion, so liegt der specifische Unterschied der Religionen in der Bestimmtheit, in der Gott gedacht wird. Diese Bestimmtheiten sind Eigenschaften, Wesensbestimmungen Gottes. Die Vergangenheit wurde beherrscht von der Vorstellung der göttlichen Macht: die Furcht entsprach dieser Vorstellung der göttlichen Wirksamkeit als Motiv im menschlichen Geiste, — „die Furcht hat die Götter gemacht,“ wie die Alten gesagt. Diese Vorstellung von der göttlichen Wirksamkeit ist die beschränkteste, untergeordnetste, unausgebildetste: was ist Macht anders als ein formelles Vermögen, eine Fähigkeit ohne Gehalt? Die Macht Gottes ist deßhalb die allumfassende, allbestimmende, alldurchdringende, alldurchwirkende Macht, weil sie die Zwecke der Gerechtigkeit und der Güte ausführt, weil sie die Zwecke der Liebe und Weisheit erfüllt. Die Welt ist das Werk der göttlichen Allmacht, aber die Allmächtigkeit Gottes ist nur der Act der Vollführung dessen, was er als der Allheilige gewollt und als der Allweise beschlossen: die Welt ist voll seiner Weisheit und Güte, das Werk seines unausforschlichen heiligen Willens, seiner unergründlichen Weisheit, seiner unerschöpflichen Güte. Die wahre Gemeinde wird von dem Glauben an diese wahrhaft göttlichen Eigenschaften, die göttliche Weisheit, Güte und Heiligkeit erfüllt sein, durch die Ueberzeugung von der Selbstständigkeit der Wahrheit beherrscht und bestimmt werden. Die Furcht und die Selbstsucht hat die Götzen gemacht, Liebe treibet aus die Furcht und den Wahn, die Wahrheit machet uns frei. Die Liebe sagt uns, daß Gott ist, der Vollkommenheit Bedürfniß überzeugt uns, daß Gott ist, die Wahrheit beweist uns, daß ein Gott ist, den zu denken, aller Gewißheit Grund, den zu fühlen, aller Seeligkeit

Inbegriff ist. Denn er ist in bedürfnißloser Seeligkeit in sich genugsam, selbstständig, seiner selbst wahrhaftig gewiß.

Mittheilung seiner Seeligkeit ist der Zweck des Schöpfers, — Verherrlichung Gottes der Schöpfung Zweck.

Verherrlichung Gottes ist der Zweck der wahren Gemeinschaft, ist das Werk des freien Glaubens, der geistigen Frömmigkeit. Eine religiöse Gemeinschaft ist vom Geist Gottes erfüllt, — vom Geist der Wahrheit, der Liebe, der Seeligkeit. In Erfüllung gehen soll in dieser Geistergemeinschaft die Verheißung Christi vom Reiche Gottes und vom Geiste der Wahrheit und der heiligen Liebe. Wo die Liebe Gottes ist, ist auch die menschliche Bruderliebe; wo die Liebe, ist auch die Freiheit, wo die Freiheit, ist auch die Wahrheit: — die Wahrheit allein macht uns frei und glücklich, fromm nnd gottselig.

Digitized by Google

Der bisherige Zustand der praktischen Philosophie in seinen Umrissen.

Ein kritischer Versuch
vom
Herausgeber.

J. Kant, J. G. Fichte, Hegel, Schleiermacher.

Die gegenwärtige Zeitschrift hat sich, ihrer nächsten Bestimmung gemäß, vorzugsweise bisher mit Problemen der spekulativen Theologie beschäftigt, und das Princip, zu welchem sie sich bekennt, nach dieser Seite hin darzustellen gesucht. Jene Aufgabe darf sie nunmehr so weit für erledigt halten, als wenigstens die dadurch hervorgerufenen Hauptideen weitere Beachtung und Prüfung gefunden, und auch von andern Seiten selbstständig aufgenommen worden sind. So halten wir es an der Zeit, dasselbe Princip auch an den andern Haupttheilen der Philosophie durchzuführen, in Kritik, wie in Proben selbstständiger Weiterbildung derselben.

Warum wir für dießmal die praktische Philosophie wählen, geschieht aus keiner bloß äußern Veranlassung, — wiewohl wir gerade jetzt eine Reihe von Abhandlungen aus diesem Theile der Philosophie unsern Lesern vorzulegen gedenken, für welche der gegenwärtige Aufsatz als allgemeine kritische Einleitung dienen soll; — vielmehr geschieht es aus der tiefen Ueberzeugung, daß außer der Religionsphilosophie die Umgestaltung oder Fortbildung keiner Disciplin wesentlicher ist, als die der praktischen Philosophie, wenn überhaupt die Spekulation den großen Aufgaben, welche die gegenwärtige Zeit ihr gestellt hat, gewachsen bleiben soll; denn kein Wort ist irriger, als was neulich aus sonst unverwerflichem

Munde gehört wurde, daß die spekulative Wissenschaft nicht theilzunehmen nöthig habe an den Fragen, welche ihre Gegenwart auf das Innerste aufregen. Versteht jedoch eine Philosophie ihre eigene Epoche nicht, blickt sie, was Eins damit ist, nicht zugleich noch darüber hinaus: so sehen wir nicht ein, wie eine solche noch darauf Anspruch machen könne, der höchste Ausdruck der Intelligenz ihrer Zeit zu sein. Oder sie müßten dann ausdrücklich bekennen, mit ihrer Untersuchung noch nicht zu Ende gekommen zu sein, und ihre Weltansicht vielleicht zwar in ihren fernliegenden, abstrakten Principien begründet zu haben, nicht aber aus ihnen die gesammte Wirklichkeit, am Wenigsten die geistige ihrer Zeit, zum Selbstverständniß bringen zu können. Ja bei jeder Philosophie, die in der That für ihre Gegenwart wirksam geworden, ist dieß nur dadurch geschehen, daß sie gerade an die Elemente dieser Gegenwart sich richtete, welche die Zukunft im Schooße tragen, und diese aus ihr herausgestaltete. Seine Zeit versteht nur der, welcher erkennt, was aus ihr folgen soll; nur so gewinnt er bleibende Wirkung auf sie, daß er diese Folgerung zieht. Jede in sich vollendete Weltansicht von Platon bis auf Kant herab hat daher eben so gut ihre prophetischen Lehren gehabt, wie jede Religion, und wohin anders sollen jene sich wenden, als in die praktische Philosophie? Auch ist es ein eben so bestimmtes Kriterium von der Wahrheit und Tiefe eines philosophischen Princips, als seine allgemeine theoretische Grundlage es ist, zu sehen, ob das, was sie als das Zukünftige, zu Erstrebende aufstellt, eine eigentliche und weitumfassende Zukunft habe. Wie groß und bedeutungsvoll erscheinen nach diesem Maaßstabe z. B. Spinosa's politische Lehren: das ganze vorige Jahrhundert gehörte dazu, um ihnen, im Bewußtseyn der Gebildeten wenigstens, Gegenwart zu geben!

Dieß ist nun auch in dem Kreise der Hegel'schen Lehre nicht unerkannt geblieben; ja von dieser Seite her hat man mit bestimmtem Bewußtsein und entschiedenster Klarheit aus dem Kreise der Schule selbst die ursprünglichen Schranken des Systemes durchbrochen, — im Widerspruche mit dem bekannten Worte sei-

nes Urhebers, „daß die Eule der Minerva erst dann ihren Flug beginne, wenn eine Gestalt des Lebens alt geworden sei", daß die Philosophie „mit ihren Grau in Grau" zeichnenden Begriffen nur die gegebenen Zustände zu begreifen, d. h. die Vergangenheit abzuschildern habe; — denn das Gegebene ist in Wahrheit nur das Produkt seiner nächsten Vergangenheit. Dennoch müssen wir in diesem Ausspruche den tiefen, richtig leitenden Vernunftinstinkt des Denkers erblicken, mit welchem er den Charakter seiner Weltansicht in ihren praktischen Theilen auf das Schärfste und Besonnenste angab, nach dem unvermeidlichen Geschick aller Philosophen freilich die Eigenschaften seines Systemes auf den Begriff der ganzen Philosophie ausdehnend. In der That hat Hegel's praktische Philosophie, wie sich zeigen wird, nur einen Theil ihrer Gegenwart und ein kleines Maaß von deren Zukunft umfaßt: sie ist darin die bescheidenste, welche es je gegeben, und hieran hat sie aus ihrer eigenen Mitte her ihre praktische Widerlegung erfahren müssen. Im Widerspruche mit ihr haben die Begabtesten und Ungestümsten ihres Kreises getrachtet, jene dürftigen Zukunftsbegriffe sofort praktisch werden zu lassen, aus Philosophemen heraus Geschichte zu machen, — statt sie bloß hinterher als vernünftig zu begreifen, — und aller Zukunft zu gebieten, was fortan ihre einzigen Interessen seyn sollen!

An dem doppelten Widerstreite gegen sich ist jene Philosophie nun zu Grunde gegangen, theils in sich selbst, indem der Zwiespalt ihrer Anhänger in der entscheidenden Frage ihres praktischen Verhaltens zugleich verrathen mußte, wie sie in einem der wesentlichsten Punkte unvollendet, oder, wenn vollendet, dennoch ungenügend geblieben sei, theils im Gesammtverhältnisse zu ihrer Zeit, indem sich zeigt, daß sie mit ihren praktischen Ideen dieselbe nicht zu deuten, nicht zu umfassender (organischer) Weiterbildung zu bringen vermöge. Die praktische Philosophie Hegel's — dieß wird ihre Kritik zeigen — hat nicht den rechten Begriff der Zukunft, sie hat nicht die Tiefe der vorhandenen Gegensätze verstanden, welche in dieser zu vermitteln sind, weil sie den wahren Begriff der Persönlichkeit nicht kennt und seine volle Verwirklichung im

Praktischen. Die Hegel'sche Vollendung der Weltgeschichte ist eine sehr nahe; denn der vollendete Organismus einer gegliederten Staatsverwaltung, ohne anderes Interesse, als sich selbst, — das vollendete Abbild der absoluten Vernunft ist an einer bestimmten Stelle vielleicht seiner Erreichung schon nahe gewesen. Aber darum hat Hegel auch den Sinn der Gegenwart nicht vollständig begriffen, die wichtigsten und ereignißreichsten Keime der Zukunft gerade übersehen. Dennoch war, zur zeitigenden Krisis in dieser Stockung, wenigstens der Versuch seiner Anhänger, jene Resultate praktisch zu machen, mannhaft und an sich ächt philosophisch, und ist weit über das quietistische Verhalten Anderer aus demselben Kreise zu stellen, jedem Conflikte mit der geistigen Wirklichkeit sorgfältig auszuweichen.

Aber die Philosophie hat ihre praktischen Lehren nicht an dem populären Ende des Gegebenen zu befestigen, weder durch versuchten Conflikt, noch durch gesuchte Uebereinstimmung mit ihm (wiewohl diese Sitte, die eigentlich nur denselben Zweck äußerer Accommodation hat, in das Verhalten der Philosophen sich einschleichen zu wollen scheint), sondern sie muß sie aus allgemeinen Principien schöpfen, die, als solche, nie populär werden können, noch es zu seyn brauchen, sofern nur der auf ihnen ruhende Bau wohl und tüchtig gegründet ist. So kommen wir auf die rein wissenschaftliche Frage zurück: welches die eigentlichen Principien der praktischen Philosophie seien, und wie das umfassende System derselben auf sie zu gründen sei? Hier befinden wir uns übrigens mit dieser Frage nur auf dem kritischen Standpunkte; wir haben das bisher Geleistete zu vergleichen und in einem festen, gemeinsamen Resultate auszusprechen; hieraus wird sich die Einsicht über den weitern nächsten Schritt in dieser Wissenschaft ergeben. Da es sich aber hier um Feststellung der Principien handelt, welche ihrerseits auf dem Fundamente der Metaphysik und Psychologie ruhen; so wird eine Philosophie, wir meinen die Herbart'sche, die in beiderlei Hinsicht eine schlechterdings von dem gemeinsamen Bildungsgange der gegenwärtigen Spekulation abweichende Bahn verfolgt, auch in Behandlung der praktischen Principien auf einer andern Seite stehen, als die sich mit den unsern ver-

einigen läßt, und zu deren Vermittlung es eines weitern Ausholens von metaphysischen Fragen bedürfen würde. Dieß ist der Grund, warum bei gegenwärtiger Untersuchung der Principien der praktischen Philosophie die Herbart'sche nicht in den Kreis gezogen werden konnte.

Was nun jene betrifft, so steht es im Großen und Ganzen noch nicht anders um die praktische Philosophie, als zu der Zeit, wo Schleiermacher mit seiner „Kritik der bisherigen Sittenlehre" hervortrat. Dieselben durchgreifenden Gegensätze, dasselbe noch nicht erledigte, ja noch nicht einmal zu vollem Bewußtsein gekommene Bedürfniß, jene Gegensätze in einer umfassenden Durchführung der Wissenschaft in's Gleichgewicht zu bringen und gleichmäßig zu befriedigen, kurz, dieselben Grundaufgaben, wie damals! Wiewohl die unmittelbaren Ergebnisse und Cautelen jenes Werkes zunächst nur verneinender Art sind, wiewohl die Lehren, gegen welche seine Kritik unmittelbar sich richtete, jetzt mehr historisch bestehende, als gegenwärtige sind: so hat der eigentliche Inhalt dieser Kritik darum noch nicht an Kraft verloren. Er trifft den Punkt, um den es auch jetzt sich handelt, welcher auch das Ziel von Schleiermachers systematischen Arbeiten zur Ethik war, und auf welchen auch das ganze Interesse der gegenwärtigen Zeit gerichtet ist. Das eigentliche, noch jetzt geltende Ergebniß der Schleiermacher'schen Kritik, wie viel man auch sonst noch aus dem reichhaltigen Werke sich herauslesen mag, läßt sich nämlich dahin aussprechen, daß es der bisherigen praktischen Philosophie noch nicht gelungen ist, die Güter-, Tugend- und Pflichten-Lehre aus Einem Princip, und zugleich damit in völligem Gleichmaaße und genauem gegenseitigen Entsprechen auszubilden, daß aber — und dies ist die noch wesentlichere Betrachtung, womit wir schon auf die Wendung eingehen, welche Schleiermacher den eigenen systematischen Arbeiten zur Ethik gegeben hat, — nur auf den Grund der Güterlehre der Tugend- und Pflichtbegriff auf concrete, der sittlichen Wirklichkeit gemäße Weise ausgeführt werden kann. So steht die Sache im Grunde noch jetzt: auch nach Schleiermachers eigenem Systeme der Ethik.

Die wissenschaftliche Behandlung des Tugend- und Pflichtbegriffes läßt sich erst dadurch über die bisherige abstrakte Fassung erheben, die sie in allen Systemen der Sittenlehre hat, welche ihren Hauptinhalt in die Entwicklung dieser beiden Begriffe setzen, nach welcher Alles auf eine Reihe formeller Vorschriften oder Kriterien sich beschränkt, an denen das Tugendhafte oder Pflichtgemäße der Gesinnung oder der Handlungen zu erkennen sei, — wenn dieselbe auf eine vollständige Lehre von den Gütern des sittlichen Lebens gegründet, und in diesen der Inhalt der sittlichen Gesinnung, wie die Substanz des pflichtmäßigen Handelns nachgewiesen wird.

Umgekehrt: allein dadurch kann die Güterlehre ihr wissenschaftliches Princip und ihre Ausführung erhalten, wenn erwiesen wird, wie die sittliche Freiheit Aller und ihre Gemeinschaft durch sittliche Gesinnung, das „höchste Gut", nur in der Gesammtheit jener Güter erreichbar sei, und nur durch die Theilnahme jedes Einzelnen an ihnen sich verwirklichen lasse, wie aber eben damit für jeden Einzelnen Tugend und Pflicht auf durchaus begränzte, nur individuelle Weise, in der ganz bestimmten Sphäre eines Gutes (der Familie, des Berufes, der bürgerlichen Gemeinschaft u. s. w.) Geltung habe, daß es reine Tugend und Pflichtmäßigkeit, bloß entsprechend jenen in abstracto aufgestellten Maximen und Regeln, gar nicht gebe: — wie die Erfahrung längst bemerkt, und die Tauglichkeit solcher allgemeinen Kriterien zur Leitung der Handlungen in der sehr complicirten Wechselwirkung des Lebens bezweifelt hatte, worüber wir nur statt alles Andern, die bekannte Polemik Jacobi's gegen die Kantischen gemeingültigen Maximen in der Moral in Erinnerung bringen wollen.

Ferner: ist hierdurch zugleich der Begriff der Persönlichkeit und Freiheit, nach welchem auch im Gebiete des Sittlichen Jeder nur sich selbst gleich ist, seiner eigensten Welt angehört, und das Princip der Allgemeinheit, nach welchem Sittlichkeit nicht nur die allgemeine Forderung für Jeden ist, sondern auch als die höchste, Alle zur Gemeinschaft verknüpfende Macht sich erweist, in ihrem bisherigen Gegensatze völlig ausgeglichen. Die wahrhaft ver-

wirkliche Persönlichkeit, das Genugthun seinem Genius, wird den Einzelnen in der rechten, d. h. durch Verwirklichung aller sittlichen Güter erreichten Gemeinschaft mit der Persönlichkeit aller Andern ausgleichen; die höchste Selbstvollendung eines Jeden wird die wahre Gemeinschaft Aller erzeugen: umgekehrt wird die rechte Gemeinschaft Aller Jeden zu seiner wahren Persönlichkeit gelangen lassen.

Endlich: kann nur dadurch zugleich der Begriff des höchsten Gutes von seiner leeren Idealität und abstrakten Unbestimmtheit befreit werden, welche dann weiter zur Vorstellung seiner Unerreichbarkeit und Jenseitigkeit nöthigte: in der Gemeinschaft ist es nur erreichbar durch die sittliche Gesinnung Aller, welche eben damit die Gesammtheit der sittlichen Güter verwirklicht und bewahrt; aber auch dem Einzelnen, sofern er nur dieser Gesinnung in sich gewiß ist, des selbstständigsten und an sich erreichbarsten von allen Gütern, — giebt sich das höchste Gut zum vollen subjektiven Genusse seiner eignen Vollkommenheit, weil es ganz in seine Gesinnung und seinen Willen eingegangen ist, und ihn nach sich umgeschaffen hat. Aber auch objektiv wird ihm der unverkürzte Antheil am höchsten Gute, sofern er durch jene Gesinnung sich zum wesentlichen Gliede der Gemeinschaft erhoben, in der es allein verwirklicht werden kann, und sofern er das Bewußtsein dieser seiner absoluten Bedeutung hat.

Es ist dasselbe Bewußtsein, welches Kant als das der sittlichen Würde und Selbstachtung bezeichnete, der unabtrennlichen Begleiterin der sittlichen Gesinnung, und in dem er vielmehr jene im Selbstgefühle hervortretende Genüge und Vollendung, die innere, von jeder äußerlichen Beziehung unabhängige Glückseeligkeit hätte finden können, im Gegensatze zu der von ihm allein bezeichneten äußern Glückseeligkeit, zu welcher noch äußerlich angemessene Umstände hinzukommen müssen, — ein Gegensatz, welcher zugleich ihn nöthigte, die Erreichung des höchsten Gutes für den Menschen bis auf ein künftiges Leben zu vertagen. — So ist vielmehr der Begriff des höchsten Gutes ein wahrhaft diesseitiger, ergreifbar geworden auch in der schlichtesten und unmittelbarsten Gestalt des Berufes oder des praktischen Lebens, so-

bald nur die sittliche Gesinnung sich rückhaltlos darein versenkt, und das Bewußtsein hat von der unendlichen Bedeutung einer jeden ächt sittlichen That.

Hiermit ist allerdings nach unserer Ueberzeugung das höchste Ziel der Ethik, auch als philosophischer Wissenschaft, aufgestellt: der Einzelne, nach seiner innern Individualität, wie nach seiner äußerlichen individuellen Lage, ist völlig über sich verständigt, er erkennt, wie er auch im Kleinsten das Ganze und Ewige ergreifen könne. Auch seine Gesinnung ist mit jeder Gestalt des Lebens versöhnt, weil er sich bewußt ist, die Pflicht, sein Handeln, auf vollkommene Weise in jeder verwirklichen zu können. Aber auch die allgemeinen Gestalten des sittlichen Universums, der Staat und die Kirche, werden erst von hieraus in ihrer Wahrheit erkannt; der Einzelne hat sich nicht ihnen zum Opfer zu bringen, sie werden vielmehr als diejenigen sittlichen Formen nachgewiesen, in welchen allein seine wahre Persönlichkeit, die in ihm sich individualisirende Idee des Genius, ihre freie Wirklichkeit und Selbstgenüge finden kann, wenn in beiden, in Staat und Kirche, ihr absoluter Zweck erreicht sein soll, der nämlich, vollkommene Mittel zu sein zur Verwirklichung jeder Persönlichkeit in ihrer wahren geistigen Bedeutung, womit zugleich das vereinende, wahrhafte Gemeinschaft fördernde Element in ihnen verwirklicht wäre. Nach Lösung dieser Aufgabe durch eine umfassende Güterlehre, kann die Ethik nur übergehen in eine Philosophie der Geschichte, um in dem scheinbar willkührlichen Gange der Weltgeschichte den teleologischen Proceß jener Verwirklichung nachzuweisen. —

Wir bekennen nun unsere Ueberzeugung, daß Schleiermachers Ethik zu unserer Zeit zuerst diese umfassende Behandlung der praktischen Philosophie angebahnt habe und in diese Anbahnung, in das von ihr aufgestellte Princip, ist ihre eigentliche Leistung zu setzen, mag auch zugestanden werden müssen, daß der erste Wurf ihrer (noch dazu auch äußerlich nicht zur Vollendung gekommenen) Ausführung nicht in allen Theilen, selbst nicht in

den fundamentalen Bestimmungen, gelungen sei. Am Wenigsten aber kann man, wie dieß hier und da versucht worden ist, einzelne Bruchstücke aus jener geschlossenen Idee des Ganzen ablösen, um sie einem andern Ganzen einverleiben zu wollen. Das Weitere der Kritik muß nun sein, die eigentliche Ausbeute, welche seine Vorgänger, Kant und Fichte, auch für die Ethik der Gegenwart hinterlassen haben, dieser zu bewahren, ebenso der Leistung Hegels ihre eigenthümliche Stelle im Ganzen der gegenwärtigen Aufgaben einer praktischen Philosophie anzuweisen. Ueberhaupt müssen wir diejenigen Principien der praktischen Philosophie näher kennen lernen in ihrem Verhältnisse zu einander und zu Schleiermacher, welchen dieser theils direkt und mit Bewußtsein, wie dem Kantischen und Fichte'schen, theils indirekt und nur mittelbar, wie dem Hegel'schen, sich entgegengesetzt hat, um über das innere Verhältniß aller zu einander eine umfassende Einsicht zu gewinnen.

In Bezug auf sein Princip stellt sich Schleiermacher nämlich in die Mitte zwischen die beiden für sich gleich einseitigen Gegensätze, nach welchen, vor ihm und bis auf ihn hin, am Entschiedensten die Behandlung der praktischen Philosophie sich getheilt hat, entweder nur Tugend- und Pflichtenlehre zu sein, und die Güterlehre in unvollständiger Beiläufigkeit der Pflichtenlehre einzuverleiben, oder zu ihrem Hauptinhalte die allgemeinen Formen der Gemeinschaft zu machen, und sie solchergestalt auf die Lehre vom Staat zu begränzen, d. h. sie zur bloßen Güterlehre herabzusetzen, und nicht einmal diese vollständig zu behandeln. Jeder erkennt, daß der erste Gegensatz in Kant und Fichte, dieser in Hegel seinen Repräsentanten findet. Schleiermacher hat der Ethik dadurch eine umfassendere Aufgabe und eine neue Wendung gegeben, daß er Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre in gleichmäßiger Ausführung und aus Einem Principe behandeln wollte, dergestalt, daß in jeder dieser Formen dieß Eine Princip sich vollkommen, aber eben damit in wechselseitig sich entsprechendem Ausdrucke zeigt. Ohne Zweifel ist hiermit der richtige und umfassende Gesichtspunkt aufgestellt, welchen von nun an die Ethik nicht mehr

wird aufgeben dürfen, schon deßwegen nicht, weil erst von ihm aus eine vollständige kritische Einsicht in den Grund der bisherigen Ungenüge möglich ist. Davon ist aber die weitere Folge unabtrennlich, diese kritische Einsicht an Schleiermachers eigener Ausführung zu erproben; er wird sich am Ersten dem Maaßstabe einer von ihm aufgestellten Idee der Ethik unterwerfen müssen.

Die Eine Behandlungsweise derselben, wie sie dem zuerst bezeichneten Gegensatz entspricht, begnügt sich damit, die Ethik als die Lehre von der tugendhaften Gesinnung und dem pflichtmäßigen Handeln zu betrachten, und richtet darauf ihr Hauptaugenmerk, durch sittliche Vorschriften und Pflichtgebote den Trieben und Leidenschaften gegenüber eine unfehlbare Richtschnur des Handelns festzustellen. Die Voraussetzung ist dabei, daß die Triebe, die natürlichen Neigungen und Anlagen, kurz Alles, was in Gestalt des Naturells auf unmittelbare Weise den Willen antreibt, nur als ein dem Sittlichen Aeußerliches, ihm nicht Gemäßes, lediglich von ihm zu Beschränkendes betrachtet werden müsse.

Hierdurch ist die Form des Willens, daß er der geistige, selbstbewußte sein müsse, um der sittliche zu sein, zum einzigen Kriterium des Sittlichen erhoben worden, mit völligem Absehen von dem möglichen Inhalte desselben. Die Neigung entscheidet nicht, sondern das Bewußtsein der Pflicht; jene wird vielmehr, als an sich bedeutungslos, aufgehoben, was richtig ist, sofern die Neigung ihrem Inhalte nach aus dem bloß sinnlichen Triebe oder der persönlichen Selbstsucht des Subjekts hervorgeht: falsch aber, oder nur abstrakt, sofern Neigung überhaupt entsteht, wo der Inhalt oder Zustand des Bewußtseins mit dem Selbstgefühle des Subjektes versöhnt ist. Sofern nun die sittliche Gesinnung nichts dem Wesen des Subjekts Widersprechendes, vielmehr das allein seinem Begriffe Entsprechende ist (ein Moment, der wenigstens als weitere Konsequenz auch im Kantischen Moralprincipe liegt, indem Kant die Idee des Sittlichen als das schlechthin Vernunftursprüngliche im Menschen, als das apriorische Gesetz seines Willens, nachgewiesen hat, — der aber ausdrücklich erst von Fichte ausgesprochen, und in seiner späteren Sittenlehre, in Schilderung

des Wesens der Sittlichkeit, mit höchster Energie dargestellt worden ist): so **kann** die Pflicht nicht nur, sondern **soll** zugleich Inhalt seiner Neigung sein; d. h. das Subjekt hat sich nur insofern zu dem ihm angemessenen sittlichen Bewußtsein, zur ächten sittlichen Gesinnung erhoben, als jene mit der Neigung völlig versöhnt ist. Weil jedoch die Sittlichkeit, indem sich ihr allgemeiner Charakter nur daran entscheidet, auf welche Weise das sittliche Subjekt im eigenen Bewußtsein sich ergreift, d. h. welches seine **Gesinnung** ist, eben damit nur durch Stufen des **Bewußtseins** sich zu entwickeln vermag: so **können** auch in wahrhaft sittlichem Bewußtsein Neigung und Pflicht noch im Widerstreite mit einander stehen, oder in diesen zurückfallen, was immer erst die Form der werdenden Sittlichkeit ist. Die sittliche Cultur und, ihr entsprechend, die Ethik muß aus diesem Zwiespalte vielmehr zur Einheit fortgehen; — was längst erkannt und in den verschiedensten Gestalten, selbst durch das bekannte Spottwort der Schiller'schen Xenien, gegen **Kant** geltend gemacht worden ist. Es gilt indeß zugleich, und jetzt mehr als je, die eigenthümliche Berechtigung auch jener **Kantischen** Unterscheidung festzuhalten, und nicht schwinden zu lassen gegen laxere oder minder entschiedene ethische Bestimmungen.

Indem **Kant** nämlich zum entscheidenden Kriterium der sittlichen Gesinnung machte, daß Pflicht und Neigung zwar im Zwiespalte sein können, diese aber überwunden seyn solle: hat er den rigoristischen Standpunkt in der Moral, immerhin den, welcher seine Berechtigung nie verliert, nur zum absoluten und ausschließenden gemacht; daher es auch durchaus folgerichtig von **Kant** war, den Begriff der **Heiligkeit** (welche die **absolute** Einheit von Pflicht und Neigung wäre), dem Menschen abzusprechen. Er hat nicht Unrecht damit, ist nicht zu widerlegen, oder eine seiner Bestimmungen aufzugeben, sondern seine an sich hochstehende und vom reinsten sittlichen Adel in ihm selber zeugende Auffassung der ethischen Gesinnung ist nur noch in die höchste, allvermittelnde und versöhnende fortzuführen. Die christlich moralische Praxis, wie sie sich im Mittelalter so eigenthümlich als energisch ausgebildet hatte,

sah darüber tiefer: sie hat in der Askese, in der Buße des unbedingten Gehorsams, im unbedingten Befolgen der Pflicht, bloß aus dem formellen Interesse, seinen reinen Willen daran zu bethätigen, mit Recht nur eine Zwischenstufe erblickt, um das Bewußtsein von der selbstsüchtigen Neigung zu reinigen, und zu dem Standpunkte der freien Neigung zu erheben. Daher bleibt es sogar eine erfahrungswidrige Behauptung, den Standpunkt der Pflicht und den der freien Neigung für unverträglich mit einander, oder beide für wechselseitig sich ausschließende zu halten. Wohl kann es sein, daß der letztere schon erreicht ist, und das sittliche Handeln des Subjektes das Gepräge der vollen, nur in ihm sich befriedigenden Begeisterung trägt, während doch ein einzelnes Verhältniß, ein bestimmter Conflikt, ihm das stärkste Ankämpfen gegen pflichtwidrige Willkühr und die schwierigste Selbstverläugnung auferlegt; an dem Auftauchen dieses Gegensatzes und an dem Wiederverschwinden dieser Spannung im sittlichen Bewußtsein bewährt sich gerade, daß nur die mit der Pflicht versöhnte Neigung zur Reife und Ruhe der sittlichen Bildung gelangt ist.

Daß alle diese Punkte von der Kantischen, wie von der sonstigen, daran sich anschließenden Moral ganz übergangen oder unerledigt geblieben sind, davon ist der Grund kaum anderswo zu finden, als in dem Mangel einer vollständig ausgeführten Lehre vom Wesen des Willens, die, als Theil einer Lehre vom menschlichen Geiste, der Ethik die fundamentale Einsicht als Grundlage zu überliefern hätte, daß der vollkommene Wille weder im Widerstreite gegen die Triebe, noch in der bloßen, formellen Pflichtmäßigkeit des Handelns zu suchen sei, sondern in dem Erfülltsein mit einem geistigen Gehalte, einer in ihm sich individualisirenden Idee, deren begeisterndes Interesse alle zerstreuten Neigungen und Triebe in sich concentrirt, und so das Subjekt und seinen Willen zu einem in sich einigen und völlig befriedigten macht. Wir lassen für jetzt die Frage noch unentschieden, ob Hegel oder Schleiermacher diesen Begriff des Willens in einer vollständigen Deduktion aller seiner Bestimmungen gefunden, und so das höchste Ziel, in welches eine Tugend- und Pflichtenlehre auszulaufen hat, nach-

gewiesen haben: hier ist nur daran zu erinnern, daß von Kant dieß nicht geschehen sei. Dagegen kennen wir unter den wissenschaftlichen Darstellungen der Ethik aus der Gegenwart keine, welche diesen Punkt, den Begriff der sittlichen Gesinnung und des sittlichen Willens, als Verwirklichungsform der Idee im individuellen Geiste, und damit als einzigen Grundes des wahren Ich und einer substantiellen Persönlichkeit desselben, mit solcher Klarheit und Entschiedenheit ausgesprochen hätte, als Fichte's nachgelassene Sittenlehre. Diese gehört in den gegenwärtigen Zusammenhang, wiewohl in ihrem Betreff wieder zu bekennen ist, daß der Begriff der Idee, als des Grundes des wahren Ich, selber bei ihr abstrakt geblieben, nicht sich zu einer erschöpfenden Ideenlehre ausgebildet hat, die dann zugleich eine Lehre von den vollständigen Formen des Genius geworden wäre. Aber sie hat dieß bestimmte Bewußtsein ihrer Gränze: sie lehrt, wie die Idee in jedem Ich sich individualisire, sei a priori schlechthin unerkennbar, und nur in dem Selbstbewußtsein jedes Ich, welches der Idee sich hingebe, auf durchaus individuelle Weise zu erleben. Diese richtige und wesentliche Erwägung schließt aber nicht den andern Satz aus: daß die Formen der Idee nach den Grundrichtungen des erkennenden, fühlenden und wollenden Ich sich müssen erschöpfen, und so auch die Hauptgebiete der sittlichen Thätigkeit sich vollständig angeben lassen, was die Grundlage einer (hier gleichfalls fehlenden) Güterlehre sein würde. So können wir Fichte's Sittenlehre in dieser Gestalt als wesentliches Glied in der gegenwärtigen Fortbildung der Ethik bezeichnen, zugleich als die höchste Spitze und wahrste Konsequenz der mit Kant beginnenden Richtung in dieser Wissenschaft.

Ihr Princip hat sie selbst auf das Einfachste ausgesprochen: Die göttliche Idee, die absolute Erscheinung Gottes in der absoluten Form des Bewußtseins, ist Grund der Welt, mit dem Bewußtsein, daß sie es sei; sie setzt in der Natur (als der leeren, formalen Erscheinung) und in den durch den Rechtsbegriff begründeten Verhältnissen der freien Iche zu einander (welche Verhältnisse hiermit nur als die Bedingungen zur eigentlichen Welt, und als

nichts mehr begriffen werden), eine übersinnliche Ordnung der Dinge, eine Welt der Sittlichkeit, die Freiheit der Iche ergreifend und sich unterwerfend, so daß diese nun die Darsteller des göttlichen Inhalts, der Ideen, in der dadurch mit Inhalt erfüllten und erst darin ihren Zweck erreichenden Natur werden, ebenso, wie die Iche nicht minder erst in dieser Freiheit und dem Bewußtsein derselben sich über das bloß formelle Selbstbewußtsein zur eigenen Realität erheben.

Die Sittenlehre ist nun die bloße Analyse dieses Bewußtseins des Ich, Werkzeug der Ideen zu sein: der sittlichen Gesinnung. Darin besteht aber das Wesen der Sittlichkeit, lediglich Ausdruck der Verwirklichung der Ideen im Willen zu seyn. Es ist kein bloßes Wollen der Pflicht, um der Pflicht willen, indem sich durch Selbstverläugnung das Ich stets von Neuem ihr unterwirft: sein Selbst ist vielmehr ihm verschwunden in der Liebe der Idee, der wahre Charakter des Sittlichen ist Selbstlosigkeit; an die Stelle des nichtigen Selbst und seiner Antriebe ist der Inhalt der Idee, der Erscheinung Gottes getreten, und in der Begeisterung, mit welcher diese im Ich Persönlichkeit und Selbstgefühl erlangt, ist auch ein- für allemal jener sonst endlose Kampf des Selbst zwischen der Neigung und der Pflicht verschwunden, Einheit und Harmonie im Selbstgefühle eingekehrt. Hiermit wird dem Ich keine andere Realität und Wahrheit zugestanden, als die es erlangt, indem die Idee es ergreift, Person in ihm wird, und es zum eigenthümlichen Gliede macht jener Gemeinschaft der Iche, in der sich das Eine, ewige Bild Gottes darstellt. Nur so kommt ihm selbst auch Ewigkeit und unvergängliche Dauer zu, während es von Seite seines natürlichen Daseins und der darin sich regenden Willkühr, bloße formale Erscheinung ist, und der Scheinwelt, wie die Natur, angehört.

Deßhalb hat die gegenwärtige (zeitliche) Daseinsform, dem künftigen Leben gegenüber, nach Fichte keine andere Bedeutung, als zuerst nur dieß wahre Ich und die dasselbe verwirklichende Gesinnung, die reine Sittlichkeit, in Allen zu entwickeln. Jedes Pflichtgebot kann hienieden, „ob der Einzelne es wisse oder nicht",

nur darauf gerichtet sein, die Sittlichkeit der Andern zu fördern. Der Sittliche will die Sittlichkeit Aller, als „eines geschlossenen Systemes." Sein eigenes selbstbewußtes Handeln kann nur jene zum Ziele haben. Aber darum muß der Sittliche wollen, daß dieses System sich schließe, und er weiß, daß es sich schließen müsse, wiewohl er auch weiß, daß es sich nicht schließen könne, bis nicht alles individuelle Bild in einem gemeinsam anschaulichen Leben erschienen, jede Persönlichkeit entwickelt ist durch und innerhalb der sittlichen Gemeinschaft. Er weiß darum, daß es mit dieser Welt, in der stets neue Individuen in die Reihe treten, mit dieser Welt des Geborenwerdens und Sterbens, einmal ein Ende nehmen, und zu der Welt kommen müsse, in der das nun zur Einheit vollendete Geschlecht sein eigentliches Geschäft treibt, das absolute, vollendete Bild in sich zu realisiren; zu der ewigen Welt der göttlichen Erscheinung, um welcher willen die gegenwärtige, als ihre Bedingung, ganz allein da ist. Die sittliche Gemeine, alle Formen ihrer Gemeinschaft dieser sittlichen Idee gemäß umschaffend, bringt den Vernunftstaat hervor. Wie dieser aus den gegebenen Staatsformen, nur durch Freiheit, aber nach einem sicher wirkenden Gesetze im Gange der Weltgeschichte, allmählich sich realisire, und so die Welt der zeitlichen Erscheinung unfehlbar ihrem Ziel entgegenführe, durch Verwirklichung des sittlichen Willens in Allen das ewige Reich Gottes zu begründen: dieß zeigt Fichte, den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit durch Betrachtung der weltgeschichtlichen Erscheinungen selber lösend, und so den Begriff der Vorsehung begründend, in dem Abrisse einer Philosophie der Geschichte, welche er Staatslehre, oder „über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche" genannt hat.

Hiermit ist nun, so müssen wir urtheilen, das Princip der praktischen Philosophie von Einer Seite vollendet: der höchste Begriff der Sittlichkeit, vereinigend das Bewußtsein der Neigung und der Pflicht, ist mit Klarheit und Energie ausgesprochen. Aber darin wird zugleich das wahrhafte Wesen der Persönlichkeit nachgewiesen: diese kann nur in der Sittlichkeit zur vollen Erscheinung

kommen; umgekehrt, wo die wahre Persönlichkeit sich verwirklicht, da erzeugt sie ächte Sittlichkeit. Hierdurch hat sich der Begriff des Genius, des Ergriffenseins des Ich von der Idee auf durchaus eigenthümliche Weise, worin eben das Wesen der Person besteht, in seiner universalen Bedeutung gefunden. Diese Persönlichkeit aber ist zugleich das wahrhaft Vermittelnde, Gemeinschaft Fördernde unter den Ichen: jedes wird sich darin seiner ergänzenden Gemeinschaft mit allen andern bewußt. Die Ethik ist dadurch auf den Begriff der Persönlichkeit gegründet, dieser selbst aber an die tiefsten metaphysischen Principien geknüpft, und in seiner Wahrheit gerettet. Dieß Ich ist nicht mehr, wie bei Hegel, vorübergehender Moment im unendlichen Selbstverwirklichungsprocesse der absoluten Vernunft; denn seine Eigenthümlichkeit, sein Genius, macht es gerade zum ergänzenden Gliede der Gemeinschaft Aller, des ewigen Bildes Gottes, in welchem kein Wandel und kein Vergehen ist. —

Um ferner ein anderes Eigenthümliche jenes gemeinsamen, Kant'schen, Standpunktes zu bezeichnen: es fehlt hier der Ethik fast durchgehends eine selbstständige Behandlung der Güterlehre. Die objektiven Gestalten der sittlichen Gemeinschaft, Familie, Staat, Kirche, werden zwar in die Pflichtenlehre hineingezogen, indem da von Pflichten des Gatten, des Vaters, des Bürgers, des Laien und des Geistlichen, u. dgl. die Rede ist. Dennoch erscheinen jene Formen dabei nicht als die nothwendige Selbstgestaltung aller sittlichen Gemeinschaft, eben darum als sittliche Güter, welche allein auch den Pflichten ihren Inhalt und die Sphäre ihrer Verwirklichung geben können, in deren Gesammtheit erst Tugend und Pflicht ihr Dasein erhalten, ohne dieselben aber eine unreale Abstraktion sein würden, — sondern es bleibt bei dieser Behandlung, wo an ihnen gleichsam nur beispielweise gezeigt wird, wie der Sittliche sich in den gegebenen Lebensverhältnissen zu benehmen habe, der nothwendige Schein, als seien sie etwas Unwesentliches, Accidentelles an der Sittlichkeit, als könne das sittliche Subjekt seine Gesinnung und sein Handeln auch außer denselben, etwa an der Hohlheit subjektiv erson-

nener sittlicher Ideale bethätigen. Hierin ist die Idee der Sittlichkeit nur auf formelle Weise bestimmt, — ja in Entzweiung mit der Wirklichkeit gelassen: in doppelter Hinsicht. Im Subjekt bleibt sie unvermittelt mit dem Naturell und den Trieben, während jedes der Güter eine bestimmte Richtung des Naturells und seiner Triebe, aber ethisirt, durch den Begriff der sittlichen Gemeinschaft vergeistigt, darstellt. Bei diesem Mangel bleibt daher Nichts übrig, als die Sittlichkeit für die Negation des Triebes zu erklären.

Innerhalb der Gesammtheit sodann läßt sie das Subjekt nur als Vereinzeltes stehen, in der abstrakten Identität einer wirklichkeitslosen sittlichen Gesinnung, die sich nicht zur Persönlichkeit gestalten kann in dem oben bezeichneten Sinne dieses Wortes, für welche daher das wahre Princip der Gemeinschaft noch nicht gefunden ist. Jedes sittliche Subjekt scheint nach dieser Ansicht schon für sich vollendet zu sein, es steht nur neben den andern; während es nur in der Ergänzung mit ihnen, auch als sittliches, seine wahre Bedeutung erhalten kann.

Hiermit glauben wir nun die Gränzen des Princips bezeichnet zu haben, in welchen die Moral in gewöhnlichem Sinne, auch die christliche Moral, behandelt worden ist. Man hat jene Bedenken von mehr als einer Seite außerhalb ihres Kreises ausgesprochen, ohne daß sie es sich hätte sonderlich anfechten lassen, noch weniger, ohne daß eine gründliche Erweiterung und Umgestaltung ihrer Principien eingetreten wäre, mit Ausnahme des schon angegebenen Schleiermacher'schen Entwurfes. In jener hergebrachten Regel der Behandlung läßt sich vielleicht noch die doppelte Weise unterscheiden: entweder handelt es sich darum, wie bei Kant und in der zahlreichen Nachfolge von Bearbeitungen der Moral, welche von ihm ausgegangen sind, mit Vorwaltenlassen des Pflichtbegriffes, allgemeingültige Maximen festzustellen, nach denen alle Handlungen der Form dieses Begriffes gemäß werden; wie nach der Kantischen Formel: immer so zu handeln, daß die Maxime der Handlung als Gesetz für alles Handeln betrachtet werden könnte: — oder es wird der Begriff der Tugend, der sittlichen Gesinnung, zum vorwaltenden gemacht, wenn, wie in der christlichen Moral,

die Liebe Gottes und des Nächsten als Princip alles Wollens und Handelns erklärt und daraus die Pflichtenlehre abgeleitet wird. In beiderlei Auffassungsweise hat die Sittenlehre nur einen Theil ihrer Aufgabe gelöst: sie ist Lehre vom sittlichen Bewußtsein in seiner reinen, allgemeinen Form; aber sie zeigt es nicht realisirt zu einer sittlichen Welt, nicht als den Quell einer sittlichen Gemeinschaft Aller, welche sich immer vollendeter aus ihm verwirklichen soll.

Nur den direkten Gegensatz zu jenem, und weiter noch Nichts, bildet das andere, das Hegel'sche Princip der praktischen Philosophie: diese könnte als ebenso einseitige oder ausschließliche Güterlehre bezeichnet werden; aber auch diese vielleicht, wie sich zeigen wird, nicht in Vollständigkeit oder in richtiger Aufweisung des absoluten Endzwecks, in welchem alle Güter ihr höchstes Ziel und ihre wahrhafte Bestimmung finden. Der Grund davon ist schon angedeutet: weil der Hegel'schen Philosophie des Geistes überall der wahre Begriff der Persönlichkeit fehlt. Für Hegel ist der Wille, seiner Substanz nach, das nur Allgemein, dem allgemeinen Denken gleich. Die absolute Vernunft, der substantielle Geist, giebt sich seine an und für sich seiende Bestimmtheit, indem sie die individuelle Partikularität der einzelnen Subjekte auch von Seite ihres Willens in die eigene vernünftige (denkende) Allgemeinheit aufhebt. Jene, als der allgemeine Wille, vollzieht sich in ihnen, nicht sie selber nach ihrer Partikularität oder Persönlichkeit, welche nur der nichtigen und zufälligen Seite ihres natürlichen Daseins angehört. So ist der wahre (rechtliche, wie sittliche) Wille, nach einem diesen Standpunkt treffend bezeichnenden Ausdrucke Hegels, lediglich „das im Willen sich durchsetzende Denken" (Rechtsphil. §. 21. S. 57, vgl. §. 20 — 24), diese im Willen, welcher nur darum ein freier ist, von der Partikularität sich reinigende Allgemeinheit des Denkens.

Zunächst könnte scheinen, daß hiermit nur dasselbe formale Princip zum höchsten der Sittlichkeit gemacht worden sei, welches sich schon bei Kant uns ergab. Das im Willen sich durchsetzende Denken — was ist es anderes, als Kants Maximen, des Han-

delns, die zugleich als Gesetze alles Handelns, als allgemeiner Begriff desselben, gelten können? Ebenso ist nicht zu läugnen, daß das rigorose Verwerfen der natürlichen Eigenheit des Ich bei Hegel, als des völlig Unberechtigten und werthlos beiher Laufenden an der substantiellen Allgemeinheit des Willens, eine Parallele mit Fichte's Lehre darbietet von der Nichtigkeit des Ich und seiner natürlichen Unmittelbarkeit, und weder dort, wie hier, läßt sich in dieser ausschließlichen Auffassung die Rückwirkung einer mangelhaften psychologischen Grundlage kennen. Dennoch, daß bei Hegel das nächste Resultat und die ganze Behandlung der praktischen Philosophie völlig andere sind, hat darin seinen entscheidenden Grund, weil es für ihn nicht mehr, wie für Kant, ein Princip der „Autonomie" im Subjekte giebt, an welches sich jene „Maximen" richten, und welches nur dadurch sittlich wird, indem es sie selbstständig in die Form seines Willens aufnimmt. Für Hegel vielmehr, — der Gegensatz ist in seiner Schärfe auszusprechen — bleibt das eigentlich Thätige in jenem Versittlichungsprocesse die allgemeine Macht der Vernunft, nicht das (sittliche) Subjekt.

Für ihn daher kann die Hauptaufgabe der praktischen Philosophie nicht mehr darin bestehen, wie für Kant und für Fichte, nachzuweisen, wie sich das einzelne Subjekt in jene Gesinnung hinaufzuläutern habe, und welches die allgemeinen Kriterien des sittlichen Handelns für dasselbe seien, denn einen autonomen Quell des Handelns erkennt Hegel in jenem gar nicht an: er kennt nur Freiheit, nicht freie Geister. Nur das kann ihm Inhalt der praktischen Philosophie sein, zu zeigen, was jene Freiheit, jener allgemeine Wille des Weltgeistes erzeuge: der reale Aufbau, die objektive Gestaltung des sittlichen Universums aus jenem allgemein individuellen Thun des Weltgeistes; — der Schwerpunkt der Untersuchung fällt auf die andere Seite, nach der Güterlehre hin. Dagegen ohne Interesse, ja fast überflüssig ist die Frage, wie sich das Subjekt zum Gliede dieser universalen Verwirklichung machen könne, oder machen solle. Die absolute Macht des Weltgeistes sorgt schon selbst dafür, sich die geistigen Mittel seiner Verwirk-

lichung zu schaffen. Die Wissenschaft hat auch hier nur das Zusehen; sie ist das begreifende Anerkennen der allgegenwärtigen Vernünftigkeit dieses Processes.

Hiermit hat Hegel ebenso entschieden, nur nicht mit so deutlichem Ausdrucke und aus den nämlichen Gründen, wie Schleiermacher, die imperativische Form der Ethik, welche bei Kant die vorwaltende war, fallen gelassen. Der tiefste Grund ist auch hier derselbe, welchen unsere Kritik des Hegel'schen Systemes in seinen andern Theilen als die absolute Schranke seiner Weltansicht bezeichnen mußte, das Stehenbleiben bei dem nur allgemeinen Begriffe des Geistes. Dieß ist überhaupt theils zu zeigen, theils in seinen unmittelbaren Folgen für die ethischen Begriffe darzulegen.

Das Individuelle, Eigenpersönliche des Menschen findet Hegel lediglich in der Zufälligkeit seiner Triebe, Neigungen und Leidenschaften und dieses natürliche, schlechte und geistlose Element ist ihm der Quell des substantiellen Unterschiedes zwischen den Subjekten. Diese Individualität gilt ihm daher (mit Recht) als das ebenso Werthlose, Vergängliche, wie an sich Unberechtigte; sie hat vielmehr unterzugehen in der Allgemeinheit des denkenden Willens, welcher die unberechtigten Anforderungen dieser individuellen Besonderheit hinwegarbeitet. Den Begriff einer ethischen Individualität, nach welchem jener allgemeine denkende Wille nur in dem substantiellen Mittelpunkte der Person Gestalt gewinnt und diese dadurch ihrer Eigenthümlichkeit gemäß sich vollzieht, einen Genius in diesem universellen Sinne erkennt er gar nicht an, nicht sowohl weil er diese Idee zu widerlegen vermöchte oder ausdrücklich sie verläugnete, als weil er sie nicht kennt; weil er seine Begriffe vom Wesen des Geistes nicht bis zu diesem Punkte entwickelt hat. Auch das sittliche Subjekt ist ihm daher an sich selbst ein ebenso nichtiges und vergängliches Gefäß des in ihm sich objektivirenden Geistes der Weltgeschichte, wie das in sinnlich leeren Begehrungen sich abarbeitende Individuum. Auch jene Persönlichkeit ist bloß die Erscheinung dieses Allgemeinen, „Werkzeug in Bezug auf den substantiellen Gehalt seiner Arbeit“ und seine „Subjektivität, welche sein Eigenthum ist, ist die

leere Form der Thätigkeit" — „an dem substantiellen, unabhängig von ihm bereiteten und bestimmten Geschäfte." (Encykl. §. 551, vgl. Rechtsphilosophie §. 344. 45.)

Somit ist der Begriff eigentlicher „Autonomie", die Unterwerfung des Subjekts aus sich selbst unter das Sittengebot, worin Kant und Fichte das Wesen der Sittlichkeit bestehen ließen, durch Heraushebung des vollständigsten Gegentheiles, bis auf die Wurzel ausgetilgt: nach Hegel giebt es ein so autonomisches Princip im endlichen Geiste gar nicht, mithin — der weitern Konsequenz ist dann nicht auszuweichen, — auch kein eigentliches Soll für denselben, sondern die Sittlichkeit wird ihm auch nur durch ein von ihm unabhängiges Geschehen des allgemeinen Willens zu Theil, wie er in dem allgemeinen Processe ebenso auch unberührt bleiben kann von dieser höhern Weihe. Es sind universelle Vorgänge, wo wir bisher individuelle Thaten zu haben vermeinten. Daher denn die letzte Folgerung Hegels: der subjektive Einzelwille muß, wenn er sittlich sein will, d. h. wenn er es ist, oder sich also im Selbstbewußtsein erkennen soll, vielmehr in die substantielle Sittlichkeit, wie sie im Volksgeiste, in der Sitte, in der positiven Gesetzgebung des Staates verwirklicht ist, sich aufheben. Der Versuch, sich autonomisch darüber hinaus- oder ihr entgegenzusetzen (eigentlicher, das Ereigniß, daß es geschieht und das Selbstbewußtsein, welches sich so gewahrt), ist das Böse, „die sich als Absolutes behauptende Subjektivität" (Rechtsphil. §. 141. 146. Dazu seine Lehre vom „Guten" und vom „Gewissen", §. 132, §. 136 u. 157.).

Deßwegen kann für Hegel aber auch nur der Staat die höchste Verwirklichung des praktischen Geistes sein, nicht die geistige Gemeinschaft, welche ihren Ausdruck nur in der wahren Verwirklichung der Kirche findet. Für ihn giebt es nur eine Menschheit, ein Collektivindividuum von gleichgültig sich substituirenden Exemplaren, und ihr geistiger Proceß ist nicht weniger nur ein Proceß an der Gattung und durch die an sich bedeutungslosen Individuen hindurch, wie im Leben der Pflanzen und Thiere es der natürliche ist: denn gleichwie an diesen die allgemeine Naturkraft

hindurchwirkt, so der allgemeine Weltgeist an jenen. Dieser findet jedoch sein genügendes Gegenbild schon in der vollkommen ausgeführten und sich erhaltenden Maschinerie des Staates; in diesem erreicht er sein höchstes Werk (vgl. §. 257 u. 270 mit Anm. u. Zusatz). Auch der Proceß der Weltgeschichte läuft nur in dieses Resultat zusammen. Principiell entgegengesetzt ist die Grundansicht des Christenthums: dieß kennt gar nicht das Collektivabstraktum einer Menschheit ohne Einzelne; nur in den Personen nach ihrer ungetheilten Subjektivität ist ihm diese vorhanden. Sein absoluter Zweck ist, diese zur wahren Persönlichkeit zu befreien oder die gefallene wieder herzustellen und bis in ihre äußerste Entartung ihr rettend zur Seite zu bleiben; an diese richtet es seine Gaben; jede einzelne ist ihr daher von unendlicher Bedeutung, wie von unbedingtem Rechte, welchem alles bloß Allgemeine zum Opfer gebracht werden muß. Die Anstalt dazu ist die Kirche, die, so lange sie ihrem Geiste getreu nicht zur Hierarchie entartet, sich nur als dienende, als Mittel begreift, den geistigen Anforderungen auch des Einzelnsten gegenüber. Aber von hier aus kann auch der Staat nur als Mittel betrachtet werden: er hat die äußern Bedingungen vollständig zu verwirklichen, unter denen die wahre Persönlichkeit und Freiheit jedes Einzelnen und die Gemeinschaft Aller durch dieselbe sich verwirklichen kann, deren innerer Förderung die Kirche sich widmet. Aber der Staat selber, seitdem er ein christlicher geworden, betrachtet sich faktisch nicht anders, nach dem Sinne vieler Bestimmungen, in denen er die Glaubens- und Gewissensrechte auch der Einzelnen, z. B. der Quäker, über seine eigenen allgemeinen Anordnungen stellt, in dem tiefen Bewußtsein, daß hier ein höheres Reich und Recht ist, welchem er sich unterwerfen muß. So hat Hegel, indem er diese Ordnung geradezu umkehrte, in seiner Rechtsphilosophie nicht einmal den bereits praktisch gewordenen Begriff des christlichen Staates wiedergegeben, viel weniger das lange noch nicht von ihm erreichte Ziel gezeigt, um seinen absoluten Zweck zu verwirklichen, den nämlich, durch die freie Gemeinschaft Aller Jeden zur vollen Verwirklichung seiner (wahren) Persönlichkeit zu verhelfen.

Es bedarf hier nicht weiterer Auseinandersetzung, um im

Principe der Hegel'schen Rechtsphilosophie die absolute Schranke erkennen zu lassen, mit welcher es ihr weder gelingt, den wahrhaften Begriff der Person festzustellen und den Umfang ihrer Güter zu erkennen, noch daher auch die Güterlehre vollständig auszuführen. So wenig wie das rechte Verhältniß der Kirche, wird die Stellung erkannt, welche Wissenschaft und Kunst in der freien Gemeinschaft nach dem bezeichneten Sinne einnehmen. Hege hat in der Güterlehre, indem er nur bis zum Begriffe des Staates gekommen ist, lediglich die universalen, aber äußerlichen Bedingungen der geistigen und sittlichen Güter erschöpft, welche er dennoch, mit offenbarer Umkehrung des wahren Verhältnisses, als höchstes, absolutes Gut angesehen wissen will. Von dieser mißkennenden Ueberschätzung des Staates hängen, als kaum vermeidliche Folgen, alle die weitern Uebelstände ab, welche Hegels Rechtsphilosophie im ganzen Entwurfe, wie in ihrer einzelnen Ausführung, nicht verbergen kann. In keinem Abschnitte seines Systemes weniger als in diesem hat er seine Dialektik zur wahren Objektivität und inhaltsgemäßen Entwicklung bringen können, wegen des Falschen und Gezwungenen des ganzen Grundgedankens, die „Sittlichkeit" in den Begriffen des Staates aufgehen lassen zu wollen.

Der erste und der dritte Theil, „das abstrakte Recht" und „die Sittlichkeit" überschrieben, gehören trotz dieser weiten Auseinandersperrung auf das Engste zusammen, und machen ein Ganzes aus: ihr verwandter Inhalt zeigt dieß und die aufeinander folgende Entwicklung derselben Gegenstände in beiden: sie sind eine in sich abgeschlossene Staatslehre, für welche der zweite Theil als ein völliges hors d'oeuvre zu betrachten ist, das nicht nur fehlen könnte, sondern herausgeworfen werden müßte, um den wahren Zusammenhang zwischen den beiden Theilen herzustellen. Wie wäre auch sonst eine so abenteuerliche Anordnung erklärlich, das „Recht" im ersten, die „Rechtspflege" aber im dritten Theile unter dem Abschnitte der Sittlichkeit (§. 209—229) abgehandelt zu sehen, weit getrennt von dem allgemeinen Begriffe des Rechtes, das dem Begriffe des „Vertrages" (§. 72. ff.)

und des „Unrechtes“ (§. 82. ff.) zu Grunde liegt, da jene und dieses doch nur zusammen abgehandelt werden können? Und abermals, wie wäre erklärlich, die „gesetzgebende Gewalt“ des Staates (§. 298. ff.) von Neuem weit getrennt von beiden, auf die „Rechtspflege“ (§. 209. ff.) erst folgen zu lassen, da sie vielmehr als Bedingendes ihr vorangehen sollte, da nach dem wahren Zusammenhange der Staat, als Verwirklicher des Rechts, es in einer erschöpfenden Gesetzgebung auszusprechen und hernach in der Rechtspflege es zu vollziehen hat. Diese beiden so weit nachkommenden Abschnitte des dritten Theiles gehören also ihrer natürlichen Ordnung nach vielmehr in den ersten; aber auch nach ihrer innern Bedeutung: denn die Verwirklichung des Rechtes durch den Staat ist noch keineswegs die der „Sittlichkeit“, wie es nach dieser Darstellung erscheinen müßte, sondern ist nur die äußerliche, negative Bedingung dafür, daß innerhalb der rechtlichen Gemeinschaft auch die sittliche sich erheben könne. Wie ist es endlich zu ertragen, die „Polizei“ (noch dazu mit der „Korporation“ zusammengestellt, §. 230. ff.), in der Bedeutung, daß sie die öffentliche Sicherheit zu beaufsichtigen, die Personen (physische und moralische) in ihren „Rechten“ zu schützen und für ihre „Bedürfnisse“ zu sorgen habe (vgl. Zusatz zu §. 236), — diesen bloß äußern Dienst im gemeinen Wesen unter dem Begriffe der Sittlichkeit abgehandelt und als eine der Bewährungen der Sittlichkeit des Staates bezeichnet zu sehen, als wenn die Ausbildung und Vollendung polizeilicher Anordnungen jemals zum Maaßstabe des sittlichen Geistes eines Staates gedient hätten oder dienen könnten?

Der Umstand, daß Hegel überall auf die sittliche Grundlage des Staates hinweist, daß er zeigt, wie er ohne diese auch als Staat seinem Begriffe nicht gemäß sei, übrigens eine der erfreulichsten und wichtigsten Seiten seiner Lehre, ändert indeß nichts an jenem Grundmißverständnisse. Er wiederholt öfters, daß in der Familie, wie in der Korporation die beiden sittlichen Grundlagen des Staates enthalten seien: „Heiligkeit der Ehe und Ehre in der Korporation sind die beiden Momente, um die sich die Desorganisation des Staates dreht“ (§. 255.). Wohl: wenn

aber der Staat die Heiligkeit der Ehe, wie die Ehre (Ehrlichkeit, Sittlichkeit) in der bürgerlichen Gemeinschaft zu erhalten, zu fördern strebt, hat er dabei die Absicht nur auf seine Erhaltung gestellt, sind es lediglich politische Gründe, weßhalb er es thut, oder ist er nicht vielmehr darin, sei es bewußtlos oder mit Bewußtsein, der dienende Vollstrecker eines absoluten, über ihn selbst hinausgehenden Zweckes? Und mehr noch: begreift der wahre Staat sich selber anders, denn nur als Mittel zu jenem, dem absoluten Zwecke, der allgemeinen Sittlichkeit des Menschengeschlechts? Dieser umfassende und allein wahre Gesichtspunkt bringt die Hegel'sche Leistung auf ihre untergeordnete Bedeutung zurück, Rechts- und Staatslehre, Lehre von den Bedingungen der Sittlichkeit, nicht aber Sittenlehre zu sein.

Was nun der zweite Theil über diese letztern eigentlich ethischen Bestimmungen enthält, ist schon unwillkührlich eingeengt und verschieft worden durch die Beziehung auf das Ziel, dem das Ganze im dritten Theile zugeführt werden soll. Schon die undialektische Verknüpfung des zweiten Theiles mit dem ersten, der Begriffe des „Unrechts", des „Verbrechens" und der Strafe" mit der „Moralität" verräth es, daß von dort aus ein vollständiger Sprung in ein ganz entlegenes Begriffsgebiet stattfindet. Der Uebergang soll dadurch motivirt werden (§. 104.), daß die Partikularität des Willens, welche im „Verbrechen" zur Verwirklichung ausschlägt, indem sie sich der vernünftigen Allgemeinheit widersetzt, durch die „Strafe" in ihrer Nichtigkeit aufgewiesen und damit durch Negation der Negation das Affirmative gesetzt wird, daß die Person durch Selbstbestimmung sich jener Allgemeinheit gemäß mache. „Die im Verbrechen aufgehobene Unmittelbarkeit führt so durch die Strafe, d. h. durch die Nichtigkeit dieser Nichtigkeit, zur Affirmation, — zur Moralität." — Dieser moralische Standpunkt ist „überhaupt, aber auch zunächst der, insofern der Wille nicht nur an sich, sondern auch für sich unendlich ist." Dadurch „wird die Person zum Subjekte" (§. 105.): „die Absicht oder die Triebfeder der Selbstbestimmung" macht hier die wesentliche Bestimmung aus (§. 106 mit Zusatz).

So unzweifelhaft richtig und so wenig neu dieß ist; so enthält dennoch der so gefundene Begriff der Moralität durch den angegebenen Zusammenhang mit der „Strafe" und durch die versuchte Deduktion: „daß die im Verbrechen aufgehobene Unmittelbarkeit durch die Strafe zur Affirmation, zur Moralität führe", eine unvertilgbare Schiefheit, die geradezu ihn aufhebt. Bei Handlungen, die in das Gebiet der Moralität, nicht des Rechts fallen, entscheidet allein „die Absicht, die Triebfeder": so sagt Hegel, mit allen Moralphilosophen seit Kant. Ebenso: nur diejenigen Handlungen sind moralische zu nennen, bei denen die Triebfeder eine reine, „uneigennützige" ist, wie Kant es ausdrückt; wie es Hegel bezeichnet: in der der subjektive Wille sich zum „objektiven" bestimmt und ihm gleich ist. Wird jedoch, wie hier, die Moralität (ihre „Absicht und Triebfeder") aus dem Uebergange von der Strafe her deducirt: so kann dieß nur heißen, daß die moralische Triebfeder ursprünglich aus der Strafe hervorgehe, d. h. in der Furcht vor derselben liege, — was eben hieße, die Moralität aus einer unmoralischen Triebfeder herleiten! Wie sich versteht, ist nicht diese, sondern das Gegentheil Hegels Meinung: aber sie müßte es sein, wenn jener „Uebergang vom Rechte in die Moralität" (§. 104.), welcher auf die bezeichnete Weise vollbracht wird, Wahrheit behalten soll, während er so sich verräth als eine dem ersten Theile der Rechtsphilosophie schlecht angefügte Uebertünchung, um die Unmöglichkeit zu verhüllen, von hier aus einen innern, sachgemäßen Uebergang zu finden in die „Moralität".

Der zweite Theil zeigt sich vielmehr seinem Inhalte nach als ein schlechthin neuer, unmotivirt eingefügter: er ist der fragmentarische Versuch einer Tugend= und Pflichtenlehre, sogleich doch wieder beschränkt durch die Rücksicht auf den folgenden Theil, wo der allgemeine Wille des Staates, des weltlichen gemeinen Wesens es ist, der die Substanz des „Guten" und den Inhalt auch des „Gewissens" ausmachen soll. Das Gute ist das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit; es ist deßwegen schlechthin nur im Denken und durch das

Denken (§. 132.). Realisirt aber wird es nur durch den frei dazu sich bestimmenden Willen; das Subjekt soll es (denkend) als das Gute erkennen und wollen: das „Gewissen" (§. 136, 137.). Das wahrhafte Gewissen ist „die Gesinnung, das an und für sich Gute zu wollen": es hat daher „feste Grundsätze" und diese sind ihm die objektiven Bestimmungen und Pflichten. „Aber das objektive System dieser Grundsätze und Pflichten ist erst auf dem Standpunkte der Sittlichkeit vorhanden" (§. 136.). Auf dem Standpunkte der „Moralität" ist das Subjekt noch ohne diesen objektiven Gehalt, besitzt nur die formelle Selbstgewißheit seines Willens, welche eben dadurch, wie im Folgenden gezeigt wird, in „Willkühr" und in das „Böse" umschlagen kann (§. 139.).

In dem eben ausgehobenen Satze ist zunächst die richtige, auch für die Ethik auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte entscheidende Betrachtung ausgesprochen, daß das „Gewissen", daß Tugend und Pflicht nur in einem festen, objektiven Gehalte, nicht in formellen Allgemeinheiten, wie reiner Gesinnung, Pflicht um der Pflicht willen u. dgl. sich bethätigen können: daß mit Einem Worte die wahre Tugend- und Pflichtenlehre nur auf das vollständige System der sittlichen Güter gegründet werden könne. Und insofern ist Hegels Hinweisung auf den „Standpunkt der Sittlichkeit" seiner allgemeinen Intention nach richtig und verdienstlich. Wie aber dieser Standpunkt der Sittlichkeit selber von ihm ausgeführt worden ist, mit bloßer Einschränkung auf die Rechts- und Staatsbegriffe, dieß macht jene Lehre vom Gewissen, welches sich nun in der „objektiven Sittlichkeit" des Staates gefangen geben soll, zur schneidendsten Karrikatur der Wahrheit. Hieraus würde folgen, daß der Einzelne und sein „Gewissen", der „allgemeinen Sittlichkeit" gegenüber, welche seine Zeit und sein Staat jeweilig in sich verwirklicht hat, durchaus unberechtigt sind, daß sie vor ihr nur zu verstummen haben. Jeder reformatorische Fortschritt, welchen das „Gewissen" des Einzelnen, das gewisse Bewußtsein des „an und für sich" Guten, im Widerspruche mit seiner Zeit der Geschichte eingepflanzt hat, müßte nach diesem Principe als

gewissenlose Willkühr geächtet werden; und in der That sehen wir nicht ein, wie sich jene weltgeschichtlichen Thaten Einzelner gegen ihre Zeit, durch die allein Fortschritt in die Geschichte hineinkommt, von der „Willkühr, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Principe zu machen", was Hegel als den Ursprung des Bösen bezeichnet (§. 139.), dem Wesen und Begriffe nach unterscheiden sollten! Mochten diese Grundsätze damals, als sie zuerst mit so harter Einseitigkeit auftraten, in Opposition gegen manche unreife Staatsneuerer, einen relativen Werth und zeitweise Entschuldigung finden, um das Gewicht der Meinung auf die entgegengesetzte Seite zu werfen: in der Ethik selbst können sie nur von sehr untergeordneter Wahrheit sein, und Hegels Princip wird auch aus diesem Grunde in der künftigen Ethik nur von sehr beschränkter Geltung bleiben können. Es hat sich gezeigt: Hegel hat mit ihm nur einen Theil der Güterlehre gegeben. —

Zuletzt wird von den beiden bisher betrachteten Standpunkten der praktischen Philosophie, dem gewöhnlichen, wie dem Hegelschen, besonders aber von jenem, in dessen Bereich und Interesse diese Untersuchung eigentlich einschlägt, eine Frage ganz übergangen, die in den fundamentalen Untersuchungen der Ethik ihren Platz finden müßte. Die Moral fordert, als etwas sich von selbst Verstehendes, im unmittelbaren Bewußtsein Begründetes und darum schlechthin Berechtigtes, die Unterwerfung der Triebe und Neigungen unter den Pflichtbegriff, werde dieser als Inhalt der Vernunft, oder Gebot des Gewissens, oder als Wille Gottes u. s. w. bezeichnet. Die doppelte Frage wird hier übersprungen: Warum kann die Unterwerfung gefordert werden? Dieß heißt zugleich: Woher die geistige Nöthigung dazu, noch dazu als eine so allgemeine, als eine solche, zufolge der wir in das Bewußtsein je des Andern hinein diese Unterwerfung fordern dürfen, ohne in der eigenen innern Beurtheilung desselben je fehlzugreifen? Der bloße Beweis von der Apriorität der sittlichen Idee, wie Kant ihn gegeben, kann dazu nicht ausreichen.

Sodann: ist der Trieb, die Neigung das lediglich Unbe-

rechtigte; bloß im Widerstreite mit der Pflicht zu fassen (wie bei Kant), oder als zufällig Subjektives und an sich Bedeutungsloses (wie bei Hegel)? Bis zu welchem Grade soll jene Unterwerfung fortgehen, oder soll die Ausrottung des Triebes und der Neigung eine unbedingte sein, so daß (ascetisch) jedes auf persönliches Wohlsein, Besitz, Ehre, Macht gerichtete Bestreben an sich dem Begriffe der Sittlichkeit widerspricht? Dem Principe der meisten Moralphilosophieen nach müßten sie sich zu dieser Konsequenz bekennen, wiewohl sie dieselbe durch laxere Auslegung zu umgehen suchen. — Oder soll jenes Streben sich nur dem Moralischen unterordnen, nur nicht sich unmoralischer Mittel bedienen, und so neben jenem, dem Willen, jede Einheit raubend — der Tod der ächten Moral! — äußerlich beiherlaufen und sich, in gewissen ehrbaren Schranken gehalten, volle Genüge thun (das eudämonistische Princip)? — Oder endlich, was erst die wahre Vermittlung wäre, ist nicht die vergeistigende Macht des Sittlichen gerade in die Neigung selbst hineinzuverlegen, wodurch der ganze Mensch in allen seinen unverwüsteten Kräften bewahrt, aber auch in den Trieben und Neigungen das Sittliche zum wahrhaft Wirksamen gemacht wird, so daß nur Ein Mittelpunkt des Willens, Ein Streben und Ziel alle Regungen seiner Selbstbestimmung durchdringt, so daß jeder, seinem Genius gemäß und mit ihm versöhnt, seine sittliche Lebensaufgabe auf eine durchaus individuelle Weise löst und eben darum auch lösen kann? Dadurch würden die Güter des Naturells zugleich in den Organismus des sittlichen Lebens, wie er durch die Gemeinschaft Aller bedingt ist, aufgenommen und so auch als sittlich berechtigte sich erweisen. Uns dünkt, daß erst damit die Ethik human werden, aber auch von ihrer abstrakten Höhe herab auf das Begreifen des reichgegliederten, alle Seiten des Menschen umfassenden sittlichen Universums eingehen könne, in dem Jeder, der seine geistige Eigenthümlichkeit begriffen und ausgebildet hat, seinen Platz und die volle Genüge eines mit sich versöhnten Daseins findet. Dann könnte die Ethik wieder hoffen, zur Seite der nun auch durch sie verständlicher, concreter gewordenen Religion das große Bil-

dungsmittel zu werden, welches sie bei den Alten war: sie könnte hoffen, umschaffend auf die Gesinnung zu wirken, weil sie das tausendgestaltige Leben aus dem Einen und höchsten Gesichtspunkte wirklich verstehen lehrt.

Zu dieser großen Umgestaltung der Ethik scheint uns nun Schleiermacher den ersten, umlenkenden Schritt gethan zu haben, nicht sowohl dadurch, daß er bloß dieser Wissenschaft einen größern Umfang vindicirt, als es die Kantische Bildungsepoche einer-, Hegel andererseits gethan, — vielmehr dürfte sogar ein Theil dieses Inhaltes der Psychologen oder der Lehre vom subjektiven Geiste, bei einer schärfern Abgränzung beider Wissenschaften, wieder zurückgegeben werden müssen, — als weil er gleich von vorn herein jene beiden Gesichtspunkte, den des Allgemeinen und des Individuellen, vereinigt in's Auge gefaßt, und aus Einem Principe ihnen hat Genüge leisten wollen. Beides muß Aufgabe der Ethik sein, sowohl zu zeigen, wie in der Sittlichkeit und in der Gemeinschaft, welche durch sie gesetzt wird, die (falsche, selbstische) Individualität sich aufzehrt, als umgekehrt, wie in der sittlichen Gemeinschaft jeder Einzelne erst seine eigentliche Persönlichkeit verwirklichen kann, und wahrhafte Eigenthümlichkeit erhält. Also Gemeinschaft und Unterscheidung, völliges Sichhingeben an die Gesammtheit, und gerade dadurch eigenthümliches Verhalten in ihre völlige Freiheit und individuelle Selbstständigkeit zufolge jener Gemeinschaft, — dieß ist das neue Princip der Ethik, welches nicht mehr die Berechtigungen der Individualität unterdrückt oder nivellirt, nicht mehr ein abstraktes sittliches Ideal hinstellt, mit welchem Alle gleich wären, und das eben darum unwirklich und ohnmächtig bleibt gegen die Energie individueller Begabung und Neigung oder, wenn es erreicht wird im Kampfe gegen jene Gewalten, nur den Dünkel einer besondern Bevorzugung und eines ausnehmenden sittlichen Werthes erzeugen kann. Ebenso ignorirt andererseits diese Ethik nicht mehr den Begriff der Individualität, wie das Hegel'sche Princip gethan, welches dadurch, hätte es sich in allen seinen Konsequenzen ausbreiten können, bis zum Geistlosen und Bildungsfeindlichen gelangt wäre. Sie beruht

vielmehr in dem Gedanken, daß die klar erkannte und völlig ausgebildete Eigenthümlichkeit des Individuums, sofern sie der Gemeinschaft sich hingiebt und nur in ihr sich weiß, eben damit auch sittlich sei, wodurch der schlichteste Beruf mit den unscheinbarsten Thaten, ohne alles Bewußtsein von Maximen und ohne reflektirte Pflichtmäßigkeit, sich der wahrsten Sittlichkeit und des vollsten Antheils am erreichten höchsten Gute bewußt sein kann. Dieß Princip hat nun zuerst mit wissenschaftlichem Bewußtsein und als Grundlage der ganzen Ethik Schleiermacher ausgesprochen: „Nur dasjenige ist ein vollkommen für sich gesetztes Sittliches, wodurch Gemeinschaft gesetzt wird, die in anderer Hinsicht Scheidung, oder Scheidung, die in anderer Hinsicht Gemeinschaft ist.

Die weitere Frage ist nun, in welchem Umfange und wie glücklich im Einzelnen er diesen Gedanken durchgeführt, ja ob er ihn in seiner letzten Höhe und eigentlichen Begründung gefaßt habe. Daß Letzteres nur in dem engsten Zusammenhange mit den übrigen Theilen der Philosophie, namentlich mit einer vollständig durchgeführten metaphysischen Weltzwecklehre geschehen, daß also die Ethik ihr höchstes Princip nur von der Metaphysik erhalten könne, — ebenso wie, nach der Meinung Vieler, umgekehrt die Metaphysik in ihrem bisherigen Zustande von den Begriffen und Problemen der Ethik aus fortgebildet werden müsse (Beides widerspricht sich keineswegs, sondern würde gleichermaßen seine Erledigung finden in dem Begriffe einer vollständigen Metaphysik), — das wäre der weiteste und höchste Gesichtspunkt dieser Untersuchung. Bei Schleiermacher ist das Verhältniß der „Dialektik", welche bei ihm die Stelle der Metaphysik vertritt, zur Ethik nur das äußerliche einer gegenseitigen Gränzberichtigung: jene betrachtet das Sein als das gegensatzlose, als Identität des Idealen und Realen, von Vernunft und Natur, von Seele und Leib; dieser, der Ethik, fällt dagegen zu, im Gegensatze der Physik, „die Darstellung des endlichen Seins unter der Potenz der Vernunft": d. h. sie hat zu zeigen, „wie in dem Ineinandersein beider Gegensätze die Vernunft

das Handelnde, die Natur das Behandelte ist.“ So würde Ethik die gesammte Lehre vom Geiste umfassen müssen, wie dieß auch wirklich die sonstige Anordnung des Schleiermacher’schen Systemes zu erfordern schiene.

Wohin käme aber sodann Psychologie und Logik? So fragt Schleiermacher sich selber, und hat bis in die letzten Jahre seines Forschens Schwierigkeit gefunden, sich eine definitive Antwort darauf zu geben *). „Die Erklärung der Ethik als Wissen um das gesammte Thun des Geistigen wäre zu weit, weil Logik und Psychologie darunter auch gehören würden.“ — Wir übergehen seine Erklärungen in Betreff der Logik; das Verhältniß der Psychologie bezeichnet er folgender Gestalt: „Die Psychologie entspricht der Naturlehre und Naturbeschreibung, ist also empirisches Wissen um das Thun des Geistigen.“ — — „Die Psychologie erschöpft aber die empirische Seite nicht, sondern dieß thut die Geschichtskunde. Sittenlehre ist also spekulatives Wissen um die Gesammtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur.“ Erläuterungsweise fügen wir hinzu, daß nach dieser Erklärung alles Dasjenige der Psychologie anheimfallen würde (wir lassen beiseite, daß Schleiermacher eine andere als bloß empirische Behandlung des psychologischen Stoffes entweder nicht zu kennen, oder nicht anerkennen zu wollen scheint), was Natur, Gegebenes in unserm Geiste ist, Alles dagegen der Ethik zukäme, was die Wirksamkeit der Vernunft auch auf diese Seite der Natur, die der Subjektivität, also des Naturells, der Triebe u. s. w., hervorbringt, womit der wesentlich richtige Begriff des Verhältnisses beider Wissenschaften zu einander, denke man übrigens in Betreff der Behandlung der Psychologie, wie man wolle, wie insbesondere der Ethik nach ihrem eigentlichen Umfange, gefunden sein möchte.

Hätte indeß Schleiermacher dieß Verhältniß der Ethik zur Psychologie nur bestimmter durchgeführt; hätte er die natürliche

*) Vgl. das Manuscript aus dem J. 1832 im „System der Sittenlehre“ nach A. Schweizers Redaktion: Werke Bd. V. S. 37 mit des Letztern Anmerkung.

Seite des Geistes, welche das eigentlich zu ethisirende Element ist, das Naturell und die Triebe, nur wirklich in ihrer Specialität in's Auge gefaßt, und an einem vollständigen Systeme der Triebe die ethischen Bestimmungen nachgewiesen, welche jeden eingebornen Trieb mit dem Sittlichen vermitteln, — wie dieß in dem wahren Geiste seiner Ethik gelegen hätte, welche das Individuelle, die Eigenthümlichkeit auch nach dieser Seite, nicht unterdrücken, sondern aussöhnen will mit dem Allgemeinen des Ethos: — so wäre er nicht nur über jene abstrakte, unbestimmte und vieldeutige Allgemeinheit hinausgekommen, an welcher gerade die einleitenden Begriffe seiner Ethik leiden, sondern er hätte auch für die Lehre von den Gütern eine wissenschaftliche und erschöpfende Grundlage erhalten, welche er jezt nur durch Berufung auf einzelne empirische Thatsachen der Anthropologie, keineswegs aber nach einem Princip, das ihre Vollständigkeit verbürgte, darzustellen vermag. (Vgl. Ethik nach Twesten S. 122. 23. N. 1 — 6.)

Dieser Mangel einer ausgeführten Lehre vom subjektiven Geiste, zur Unterlage und bewußten Beziehung für die Schleiermacher'sche Ethik, tritt noch deutlicher an's Licht, wenn wir die einzelnen Bestimmungen ihrer Einleitung untersuchen.

Die Physik ist, innerhalb des schon bezeichneten Gegensatzes, „Darstellung des endlichen Seins unter der Potenz der Natur, d. h. wie das Reale das Handelnde ist und das Ideale das Behandelte." Da aber im endlichen Sein sowohl, wie im endlichen Wissen, der Gegensatz nur ein relativer, im absoluten ein ewig ausgeglichener ist: „so ist in der Vollendung Ethik Physik" — die Vernunft ist in ihrem absoluten Zustande, völlig verwirklicht, zur „Natur" geworden, — „wie die Physik Ethik." Nur auf dem Wege zu dieser Verwirklichung, im Vernunft-Werden der Natur kann die Ethik, als gesonderte Wissenschaft, ihre Bedeutung haben. Ferner „ist sie unmittelbar bedingt durch die Physik, inwiefern ihren realen Darstellungen der Begriff des zu behandelnden Objekts, d. h. der Natur zu Grunde liegen muß: — mittelbar gleichfalls, inwiefern die Wissenschaft bedingt ist durch

die Gesinnung, diese aber durch die Herrschaft über die Natur, welche abermals von der Erkenntniß der Natur abhängt."

„Die Ethik ist daher zu keiner Zeit besser, als die Physik: innerer Parallelismus beider" (Ethik nach Twesten S. 247. N. 28—34.).

„Die Vernunft wird in der Natur gefunden, und die Ethik stellt kein Handeln dar, wodurch sie ursprünglich hineinkäme. Sie stellt also nur dar ein potenzirtes Hineinbilden und ein extensives Verbreiten der Einigung der Vernunft mit der Natur, beginnend mit dem menschlichen Organismus, als einem Theile der allgemeinen Natur, in welchem aber eine Einigung mit der Vernunft schon gegeben ist."

„Was die Ethik darzustellen hat, ist also eine Reihe, deren jedes Glied besteht aus gewordener und nicht gewordener Einigung" (von Natur und Vernunft), „und deren Exponent ein Zunehmen des einen und ein Abnehmen des andern Faktor ausdrückt." (S. 249. N. 39—41.)

Aber wie allgemein und unbestimmt, darum im Schwanken und Vieldeutigkeit belassen, ist hier der Gegensatz von Vernunft und Natur, eben deßhalb, weil er doch zugleich kein Gegensatz sein soll: — Schuld der ganzen wissenschaftlichen Methode, nur den Parallelismus der Unterschiede zu verfolgen, nicht aber darin zugleich das Höhere und Niedere zu seinem Rechte und zu seiner scharfen Bezeichnung gelangen zu lassen! Man hat neuerdings Schleiermachers Methode nach ihrer Eigenthümlichkeit als architektonische bezeichnen zu müssen geglaubt: charakteristischer wäre vielleicht, sie die parallelisirende und antithetisirende zu nennen.

Wie viel nähere Bestimmungen müssen daher auch hier zu den Begriffen: Vernunft und Natur noch hinzukommen, um jenen Erklärungen ihre Wahrheit zu geben, ja die zugleich darin liegende Möglichkeit des Irrthums abzuschneiden! Uebersprungen ist der Unterschied zwischen der objektiven, blindwirkenden Vernunft, die allerdings, aber allein, „in der Natur gefunden wird", und der subjektiven, selbstbewußten, innerhalb deren allein das Gebiet

der Ethik fallen kann. Wird jedoch dieser Unterschied zu vollem Bewußtsein gebracht, wie er es muß, sofern von Ethik die Rede sein soll: so wird es falsch, in diesem Betrachte zu sagen, „daß die Ethik kein Handeln darstelle, wodurch diese Vernunft in die Natur hineinkäme." Diese kommt in der That erst durch ethisches Handeln hinein in die Natur, und ist ohne sie schlechthin nicht vorhanden in derselben. Und so ist weder der Begriff des selbstbewußten, freien Geistes, im Unterschiede von jener allgemeinen, substantiell bleibenden Vernunft, noch ist damit auch die scharf bestimmte Gränze zwischen Ethik und Physik (in jedem Sinne, auch sofern Psychologie in sie hineingezogen würde) zu ihrem Rechte gebracht und im allgemein begründenden Principe der Ethik enthalten, wiewohl sonst in specieller Beziehung der Unterschied von Natur- und Sittengesetz ausdrücklich von Schleiermacher anerkannt wird, worüber wir kürzlich auf das von Schweizer (a. a. O. S. 38. Note) Angeführte verweisen können. Ebenso übersehen wir nicht, daß dieses nahe Heranrücken des freien Ethos an die Vernunft in ihrer Naturform, in ihrem „Sein", von der andern Seite wiederum den eigenthümlichen Vorzug der Sittenlehre Schleiermachers begründet, das Sittliche, welches die frühere Schule nur in der Form des Gebotes kannte, als ein ebenso Vernunftnothwendiges, Objektives und „Seiendes" zu fassen, wie das Sein der Vernunft in der Natur es ist, also die bloß imperativische, wie die consultative Form der Sittenlehre zu der rein darstellenden Entwicklung einer „Anschauung" zu erweitern: — „der Stil der Ethik" — sagt Schleiermacher prägnant, — „ist der historische; denn nur wo Erscheinung und Gesetz als dasselbe gegeben ist, ist Anschauung" (Sittenlehre nach Schweizer S. 56. d. vgl. §. 93—95.). Damit hängt zugleich der fernere Charakter seiner Ethik zusammen, in völligem Gleichmaaß ebenso Güterlehre sein zu wollen, als Tugend- und Pflichtenlehre; denn das Sein, die Objektivität, hat das Ethos eben in den sittlichen Gütern.

Immer hat aber damit jenes Axiom, daß in der Vollendung Ethik Physik sei, und umgekehrt, und daß Ethik zu keiner

Zeit besser sein könne, als Physik, seine genauere Bestimmung und Berichtigung zu erhalten, um nicht geradezu falsch zu sein. In keinem Sinne ist das Wirken des ethischen Willens auf die Natur, der unmittelbaren, blindwirkenden Thätigkeit der Vernunft in der Natur gleich zu stellen; Ethik kann in ihrer Vollendung nie Physik sein. Ebenso ist der sittliche Wille, in seiner Objektivität, das sittliche Universum, in keinem Betrachte naturgleich geworden; die Natur ist ihrem Begriffe nach immer dieselbe, der in sich zurückkehrende, sich selbst gleichbleibende (schlechthin imperfektibele) Proceß: das sittliche Universum erneuert und steigert sich stets in seinen festen Formen; es besteht nur durch diese stetige, aus Freiheit stammende Selbsterneuerung und innere Steigerung: es ist nur als ein schlechthin perfektibeles zu denken. Die Ethik demnach, dieß immer höhere Geist-, nicht Naturwerden des freien Geistes betrachtend, ist jederzeit „besser", als die Physik.

Derselben Zweideutigkeit oder Unbestimmtheit unterliegen aus dem gleichen Grunde die übrigen Einleitungsbegriffe der Schleiermacher'schen Ethik. Ihre Berichtigung, abermals aus demselben von uns aufgestellten Principe her, würde die Wahrheit des Grundgedankens, aus welchem auch sie hervorgehen, nicht zerstören, sondern tiefer befestigen und schärfer bestimmen. Schon der erste Satz, aus welchem alle weitern ethischen Bestimmungen fließen: daß die Vernunft nur insofern sittlich auf die Natur zu handeln vermöge, als eine ursprüngliche Einheit beider vorauszusetzen sei, sofern ein immer schon vorausgesetztes Organisirtsein der Natur für die Vernunft, was die menschliche Natur als Gattung sei (§. 99.), stattfinde, alles ethische Handeln demnach nur ein Freiwerden der in der Natur liegenden Vernunft wäre: — schon dieser Satz ist nur wahr im allerabstraktesten Sinne, sofern, nach dem ebenso abstrakten Standpunkte der bloßen Identität von Vernunft und Natur, Idealem und Realem, Vernunft nur bedeuten soll jenes allgemein Vernünftige, die immanente Teleologie, welche dem Ganzen des Universums, wie jedem einzelnen Weltwesen, je nach seiner Stufe, die innere, seiner „Natur" gemäße Vollkommenheit verleiht, — nicht sofern unterschieden wird in

jenem allgemeinen Begriffe die in bewußtloser Naturweise hervorwachsende Vernünftigkeit der Dinge, — jenes Organisirtsein der Natur", auch in der menschlichen Gattung, „durch und für die Vernunft", — von der Vernunftgemäßheit des Menschen, die er allein durch freie und bewußte Selbstbestimmung zu erreichen vermag. Wird auch die letztere noch in ihrem metaphysischen Begriffe auf denselben Ursprung zurückgeführt werden müssen mit jener, so ist sie doch an sich selbst nicht „identisch", sondern specifisch unterschieden von ihr. Schleiermacher selbst aber hätte sich mit diesem Principe noch nicht über die Unbestimmtheit der Stoischen Lehre erhoben, indem er, wie diese, weil die Natur die Objektivität der Vernunft, des λόγος, ist, das Sittliche auf Stoische Weise bezeichnen könnte als das der Natur gemäße Leben (τὸ τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν). Deßhalb kann ihm auch der Gegensatz zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, wie zwischen Böse und Gut, bloß der Relation angehören, in der ganz nur abstrakten und völlig unausreichenden Bedeutung, daß sie ihm das Ueberwiegen theils des Natürlichen oder Vernünftigen, theils des Mechanisch- oder Organischseins ausdrücken (vgl. §. 164—166 mit den Anmerkungen und Noten): bei welcher Relation es gerade nicht zum Begriffe ihres specifischen Unterschiedes inne halb jener Allgemeinheit gekommen ist. Es ist der Standpunkt abstrakter Metaphysik, nicht aber der Ethik, in welcher es gerade auf Herausbildung dieser Unterschiede ankommt.

Demungeachtet verkennen wir nicht, daß zur Ablösung des Kantischen Standpunktes, welcher sich in der einseitig imperativen Weise abschloß, die Ethik als Lehre von Maximen, Sittenregeln und Pflichtgeboten behandelte, und namentlich den Gegensatz zwischen Neigung und Pflicht als einen unüberwindlichen stehen ließ, das Gegengewicht fast unvermeidlich war, das Sittliche als die eigene Natur des vernünftigen Willens darzustellen, wodurch die Ethik in kürzester Bezeichnung Physik, Naturlehre des Willens, zu benennen gewesen wäre. Und auch dieß wäre noch nicht für sich selbst als ein falscher Gesichtspunkt zu bezeichnen, wenn dieser Begriff der „Natur" als Wille nicht bloß als das Iden-

tische mit der Vernunft als Natur, jene nur unter der Form des Idealen, diese unter der des Realen, aufgefaßt worden wäre. Allerdings ist die Ethik in ihrem höchsten Sinne nicht Lehre von den Sittengeboten, als von etwas dem Willen Fremden oder ihm Aeußerlichen: sie sind als das Wesen des Willens, das seinem Begriffe (Natur) allein Gemäße zu zeigen; aber eben dieß nur durch den Beweis, daß der Wille nicht mehr Naturvernunft ist, sondern der frei sich bestimmende Geist, der eben damit jene Naturvernunft selber in sich zum Werkzeuge und darstellenden Organe der seinen Willen erfüllenden Ideen herabsetzt. Diesem widerspricht die Schleiermacher'sche Ethik an sich zwar nicht ausdrücklich, sie schließt die höchste Ansicht in sich; aber sie hat sie noch nicht herausgesetzt zu der vollen, unzweifelhaften Ueberwindung einerseits des Kantischen Princips, andererseits der ihm entgegengesetzten Ansicht, das Werden des Ethischen gleichfalls nur für einen Naturvorgang, für ein Sichgestalten der Vernunft im Willen auf unwillkührliche Weise zu halten. Bliebe jedoch die Wahl lediglich zwischen jener und dieser Einseitigkeit: so läßt sich nicht verkennen, daß jene wenigstens mittelbar das unterscheidende Wesen des Ethischen, im Geiste, als dem freibewußt sich Bestimmenden, und somit in der denkenden Innerlichkeit der Gesinnung seinen Ursprung und seine Wirklichkeit zu haben, entschiedener ausdrückt, als die entgegengesetzte Ansicht, welche den Ursprung des Ethischen in die dunkeln und unwillkührlichen Naturvorgänge des Geistes, in seine Verflechtung mit dem Naturell, zurückschiebt.

Sicherlich liegt an sich Schleiermachers Princip der Ethik über diese doppelte Einseitigkeit hinaus: ja er hat ihr in den allgemeinen Zügen wenigstens das höchste, beide vermittelnde Ziel vorgesteckt: in der Lehre vom höchsten Gute, welches er als die Einheit der sittlichen Güter nachweist, in deren Gesammtheit allein die freie Gemeinschaft Aller sich verwirklichen läßt, worin zugleich aber auch alle Seiten der einzelnen Persönlichkeit sich entwickeln, der Mensch in harmonischer Bildung hervortreten kann, weil die Freiheit die individuelle Neigung mit dem Allgemeinen versöhnt hat. Ebenso in der Tugendlehre, wo bei Entwicklung der Cardinal-

tugenden, dem Principe der geistigen Freiheit, dem Erkennen (Denken) nicht minder, wie dem Fühlen, im Sittlichen sein Recht gelassen wird, als Grundlage der sittlichen Gesinnung, indem es in der Gesinnung, ruhend, als Weisheit, unter die Zeitform gestellt, werdend, als Besonnenheit sich darstellt: ebenso wie dieß Element des Denkens auch im Pflichtbegriffe als dasjenige dargelegt wird, was das Künstlerische des sittlichen Thuns ausmacht. Jede Pflicht ist „Anknüpfen an Gegebenes"; aber hiermit zugleich ein durchaus originales Produciren, Neuschaffen. Je vollkommener, künstlerischer die Pflichterfüllung ist, desto inniger wird Beides, Anknüpfung und neue Produktion, sich durchdringen und vermitteln: desto tiefer muß daher der gegebene Zustand, an welchen anzuknüpfen, erkannt und beurtheilt sein; desto sicherer wird also endlich nach dem individuellen Standpunkte des Handelnden, der gleichfalls nur im Urtheile seine Würdigung erhält, das pflichtmäßige Handeln sein. So ist das Denken, die freie Macht des Geistes, hier so gut, wie bei Kant in dem von ihm postulirten Handeln nach allgemeinen Maximen, zum Leitenden der Sittlichkeit gemacht, und die Schleiermacher'sche Ethik wäre in ihren Resultaten nicht minder, wie die Kantische, vom Begriffe der Freiheit durchdrungen. Dennoch hat unsere Kritik gezeigt, daß sie in ihren Fundamentalbegriffen keineswegs hinreichend ausgebildet ist, um dieß Princip unzweifelhaft und in vollständiger Durchführung von Anfang bis zu Ende anerkennen zu lassen. Noch weiter ist zu bemerken, daß Schleiermacher in seinen frühern, eigentlich schriftstellerischen und darum bekannter gewordenen Darstellungen, auch in seinen Reden über die Religion durch seine Auffassung des Religionsbegriffes, welche inniger, als man glauben sollte, auch mit seiner Grundlage der Ethik zusammenhängt, den Hauptnachdruck weit mehr auf das Naturwüchsige des Geistes legt, auf die Ursprünglichkeit des Gefühls und auf die Hingabe an dessen unmittelbare Regungen, als auf das davon Befreiende und eigentlich Geistige, das Denken. Dieß hat sich nun auch noch bis in die Ethik hineingezogen, und wird in den Bestimmungen über den Parallelismus von Ethik und Physik, in der gänzlichen

Gleichstellung der Vernunft als Natur und als Wille, ebenso in der völligen Nichtanerkennung einer imperativischen Form der Ethik sichtbar. Gegenüber dieser Zweideutigkeit oder diesem Schwanken in Betreff eines so entscheidenden Hauptgedankens, behält dann Hegels Princip sein eigenthümliches Recht, das Wesen des Geistes, auch im Willen und im Gefühle, in das Denken gesetzt zu haben.

Fassen wir zum Schlusse noch das Ergebniß unserer Kritik in eine umfassende Uebersicht zusammen, so wäre zu sagen: Kant, und Fichte's früheres System der Sittenlehre, habe die Ethik unter dem ausschließlichen Vorwalten des Pflichtbegriffes behandelt und auch den Begriff der Tugend nur aus diesem Gesichtspunkte zugelassen, inwiefern sie nämlich im pflichtgemäßen Handeln sich verwirkliche. So konnte wenigstens bei Ersterem, — Fichte hat auf dieß Verhältniß kein besonderes Gewicht gelegt — die Tugend, als die reine Pflichtmäßigkeit, nur im Gegensatze mit der Neigung gefaßt und das höchste Gut als ein durch den subjektiven Willen unerreichbares bezeichnet werden, — was es auch ist, sofern es in das unendlich Perfektible und sich Vereinzelnde der Pflichtmäßigkeit gesetzt wird, nicht in die Einfachheit und Erreichbarkeit der sittlichen Gesinnung, welche sich bewußt ist, in allgemeinen Interessen, in der Welt der Ideen zu leben. Noch untergeordneter mußte bei Kant die Güterlehre bleiben, da es in der Kantischen Ethik lediglich auf die Form des Handelns, nicht auf den nothwendigen Inhalt desselben ankam.

Fichte in seiner zweiten Periode hat dagegen mit voller Entschiedenheit den Begriff der Tugend zum Mittelpunkte der Ethik gemacht und die Pflicht nur als Erscheinungsweise der Einen, untheilbar in jeder Handlung gegenwärtigen sittlichen Gesinnung dargestellt. Zugleich gelang es ihm, von diesem Begriffe, dem der sittlichen Gesinnung aus, und des durch sie im Individuum sich entzündenden Lebens der Idee, den Begriff der Persönlichkeit zu begründen und so den für alle Ethik entscheidenden Satz zu gewinnen: daß die Verwirklichung der wahren Individualität in Jedem zugleich das wahre Gemeinschaft Fördernde

in Allen sei. Aber auch dieß war nur ein Schritt, ein Beitrag zum umfassenden Systeme der Ethik: die Pflichten=, wie vollends die Güterlehre traten vor dem Uebergewichte des Tugendbegriffes, vor dem Allentscheidenden, welches hier in die Gesinnung gelegt wurde, in den Hintergrund.

In direktem Gegensatze mit beiden zeigt sich bei Hegel das Praktische ausschließlich von Seiten der Güterlehre dargestellt, mit gänzlicher Unterordnung der Tugend= und Pflichtenlehre, inwiefern in ihnen zu zeigen ist, wie das einzelne Individuum sich ihnen gemäß zu machen habe. Bei ihm hat die praktische Philosophie ganz aufgehört, Lehre von der Form des sittlichen Willens, von Maximen und Normen zu sein, an denen er sich in seiner Reinheit erproben kann. Von ihm wird der ausschließliche Nachdruck auf den allgemeinen Inhalt desselben gelegt. Hier nun ist sein Verdienst, den Willen, der mit allgemeinem Inhalte erfüllt ist, als den allein sittlichen und wahren erwiesen zu haben. Hegel hat damit das richtige Princip einer Güterlehre gegeben; in welchen Schranken aber die Ausführung derselben bei ihm verblieben ist, indem er lediglich den Staat als die Wirklichkeit des Sittlichen zeigte, durfte die Kritik seiner Rechtsphilosophie nicht verbergen.

Den Entwurf einer Ethik, die gleichmäßig und aus Einem Grundgedanken her den allgemeinen Inhalt des sittlichen Handelns, die Einheit der ihm zu Grunde liegenden Gesinnung, und die Individualität ihrer praktischen Bethätigung an jenem allgemeinen Inhalte nachwiese, und so in ganz gleichem Verhältnisse Güterlehre, wie Tugend= und Pflichtenlehre würde, verdanken wir zuerst und ausschließlich Schleiermacher, welchem daher das entscheidende Verdienst gebührt, den ersten umfassenden Plan der Ethik gegeben zu haben. Unsere Kritik hat indeß gezeigt, was an der Ausführung ihm abging, theils im allgemeinen wissenschaftlichen Zusammenhange, indem die metaphysische und psychologische Grundlage der Ethik ganz fehlt oder auf eine ungenügende Weise in die Einleitungsbegriffe derselben verflochten ist, theils im Principe selber, welches über den Standpunkt der bloßen Identität von Natur und Geist sich nicht bis zum Standpunkte

des Unterschiedes beider innerhalb jener Identität entwickelt hat, ebenso nicht von dem Begriffe der Einheit des Nothwendigen und Freien zu dem ihres Unterschiedes sich erheben konnte, so daß Schleiermachers Darstellung vielmehr den Gegensatz gegen die Kantische bildet, als daß sie deren eigenthümliche Leistung wiederherstellte; noch davon abgesehen, daß seine ganze Behandlungsweise, mehr die Begriffe parallelisirend und schematisirend, als nach dem innern Reichthum ihrer Bestimmungen darlegend, überall weniger entschiedene Resultate giebt, als heuristisch ihre richtige und schärfste Bestimmung erst zu ermitteln sucht. Schleiermachers Werke zur Sittenlehre sind die beste methodische Propädeutik künftiger ethischer Untersuchungen.

Und so wird jede fernere Ausbildung der Ethik von dieser Grundlage ausgehen und diesen Umfang im Auge behalten müssen, um aus Einem Principe Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre zu entwickeln, aber in jedem dieser Theile die ganze Idee der Sittlichkeit darzustellen: in der Güterlehre die Vollendung der Gemeinschaft, in der Tugendlehre die Vollendung des Einzelnen, in der Pflichtenlehre die Vermittlung jener beiden Seiten, indem gezeigt wird, wie durch pflichtmäßiges Handeln des Einzelnen in jeder Sphäre der Gemeinschaft die sittlichen Güter erhalten und stets ihrem Begriffe gemäßer realisirt werden. Wie sich hiernach die Ethik, zugleich ausgebildetere Principien der Metaphysik und Psychologie zu Grunde legend, im Parallelismus dieser drei Haupttheile vollständig zu gliedern habe, hoffen wir in der Folge zu zeigen.

Herbarts Ontologie.

Von

Professor Dr. Hermann Lotze.

Welchen Erfolg ein philosophisches System hat und wie weit es sich mit der Denkungsart seiner Zeit zu durchdringen vermag, dieß hängt nicht allein von der Befriedigung ab, die es den tieferen Bedürfnissen des Geistes gewährt, sondern in großem Maaße auch von dem Grade, in welchem seine Principien für die Vorstellung eine anschauliche, in ihren weitesten Verwicklungen immer noch verhältnißmäßig leicht zu verfolgende Gestalt annehmen. Kaum hat je ein idealistisches System eine weiter greifende Geltung erlangt, da selbst seine Urheber es unmöglich fanden, sich der schwierigen Abstraktionen, die solchen Lehren zu Grunde liegen müssen, für die Beurtheilung der gewöhnlichsten Dinge zu bedienen, und den Zusammenhang so verwickelter Fäden fortwährend mit gleicher Klarheit festzuhalten. Eine große Bequemlichkeit haben dagegen immer die atomistischen Systeme sowohl in der Philosophie als in der Physik gehabt, und der Wiederbelebung dieser Grundvorstellung individueller Wesen, die, zuerst nach dem Flusse und dem unsichern Schweben der dialektischen Idee, der Betrachtung einen festern Boden versprach, hat Herbarts Lehre neben dem Beifall, der dem eigenthümlichen Scharfsinn ihres Erfinders galt, gewiß einen großen Theil ihrer günstigen Aufnahme zu verdanken.

Die Vorstellungsweise der individuellen Wesen tritt indessen bei Herbart ebensowenig, als bei Leibnitz, nur als eine auch wegzulassende oder zu verändernde Anschauungsweise auf; sondern es

liegt in ihr, so wie dort, das Hauptsächlichste der ganzen Ansicht, die in der Entwicklung der neuern deutschen Philosophie als ein wohlthätiger Zwischenfall eintrat, um auf Forderungen aufmerksam zu machen, die freilich keine jener Philosophieen auch von ihrem Standpunkte aus hätte übersehen sollen. Je mehr die allgemeinen Formen des Geschehens und die Idee, die sich in allen Verwicklungen der Erscheinungen ausdrücken sollte, den ausschließlichen Gegenstand einer in einzelnen Gebieten fruchtbaren, im Ganzen jedoch mehr um ihres Zweckes als um ihrer Ergebnisse willen anzuerkennenden Bestrebung ausgemacht hatte, um so nothwendiger mußte nun auch die Frage nach der realen Maschinerie behandelt werden, die dem Sinne der Erscheinung seine Verwirklichung bereitet. Diese Aufgabe einer erklärenden Theorie, ausgehend von dem Gegebenen und an ihm haftend, diejenigen Ergänzungen hinzuzusuchen, die seine Wirklichkeit hervorbringen, hat Herbarts Philosophie mit einer Konsequenz und Scharfsinnigkeit zu lösen gesucht, die innerhalb der Reihe der philosophischen Systeme ihr ebenso den Charakter einer naturwissenschaftlichen Lehre ertheilen, wie die construirenden Philosophieen unserer Zeit wesentlich die Natur einer ästhetischen Auffassungsweise an sich tragen. Welche von beiden Ansichten die höhere sei, und ob nicht vielmehr die, welche einen Zusammenhang der Erscheinungen nach einer immanenten Idee verfolgt, diesem Reich der Gnade und Schönheit auch ein stützendes Reich der Natur, und umgekehrt die, welche sich mit der Verwirklichungsweise des Scheins beschäftigt, unmittelbar auch ein Reich der Gnade hätte voraussetzen sollen, welches dem der Natur selbst die ersten Gesetze seiner Formen bestimmt: dieß mag hier dahingestellt bleiben; meine Ansicht ist hier darauf beschränkt, die Grundbegriffe zu betrachten, welche Herbart seiner Genesis der Erscheinungswelt unterlegt, und zu untersuchen, ob sie für das Denken dieselbe unmittelbare Annehmlichkeit besitzen, die ihnen für die Vorstellung gewiß zukommt, oder ob es sich nicht hier so wie in den Naturwissenschaften verhält, in denen die Begriffe der Atome und der Kräfte, so wie der der Materie nicht entbehrt werden können, obwohl sie so nur metaphysische,

Digitized by Google

nothwendige Illusionen sind, die als brauchbare Abbreviaturen eines andern und wahreren Verhältnisses angesehn werden müssen.

Die Nothwendigkeit, zu dem Wechsel, der Unvollständigkeit und den Widersprüchen der Erscheinungen ein Seiendes als erklärende Ergänzung hinzuzusuchen, hat immer der Philosophie vorgeschwebt, und jedes System wird diesen Anfang mit dem Herbart'schen zu theilen vermögen; aber schon hier wird eine Verschiedenheit der Anläße zur Untersuchung, auf welche das meiste Gewicht gelegt wird, auch eine durchgreifende Abweichung in allen späteren Entwicklungen der Ansicht hervorbringen. Daß wir nämlich vom Gegebenen ausgehn müssen, ist nicht zweifelhaft, aber was in dem Gegebenen ist es, das uns überhaupt zu der Mühe einer Untersuchung nöthigt? Der häufigste Anlaß gewiß sind die einzelnen Widersprüche, die sich in einzelnen Erscheinungen zeigen und eine Erklärung ihres Zusammenhangs verlangen; aber es giebt auch eine Sinnesart, der das Gegebene als solches räthselhaft ist, und die sich daher nicht mit der Realität begnügen kann, die einen Schritt rückwärts hinter den Erscheinungen, auch als ein nur faktisch Gegebenes, angenommen werden muß, um jene zu erklären, sondern für welche der Begriff eines Realen, so wie ihn Herbart entwickelt, selbst ein neuer Widerspruch ist, der einer eignen Bearbeitung unterworfen werden muß. Dieß kann natürlich nicht so gemeint sein, als könnte es überhaupt gelingen, eine Philosophie zu Stande zu bringen, die zuletzt auf gar keinem bloß faktisch anerkannten Grunde beruhte; wohl aber darf dieses Prädicat des schlechthin für sich Seins, jener absoluten Position Herbarts nicht allem demjenigen zugestanden werden, welches auf einem regressiven Wege als nothwendige Ergänzung zu dem Scheine hinzuzupostuliren ist, sondern nur dem, was die beiden Forderungen gleichzeitig erfüllt, sowohl zu sein, als um seiner selbst willen sein zu sollen. Finden wir einen Inhalt, der beiden Anforderungen genügt, so werden wir in ihm das wahrhaft Seiende anerkennen; finden wir keinen, so mögen wir zwar zugeben, daß jene Welt der realen Wesen, welche als Maschinen den Schein der Erfahrung hervorbringen, für unsere Erkenntniß das letzte, das faktisch

Existirende ist, dessen Abhängigkeit von andern Gründen uns verborgen ist, allein die Aufgabe wird immer bleiben, dieses Andere zu suchen, und wir werden nicht bis zu dem wahrhaft Seienden, sondern nur bis zu dem letzten erkennbaren Wirklichen vorgedrungen sein, dessen Zusammenhang mit dem gegebenen Scheine sich noch übersehen läßt.

In der Ueberzeugung, daß jene Aufgabe, das Gegebene als solches zu erklären, allerdings eine unabweisbare ist, und daß die neueren construirenden Theorieen nur deßwegen in ihren Entwicklungen nicht glücklich waren, weil sie zum Princip der Ableitung des Gegebenen ein Absolutes annehmen, das in seinem Inhalte gar kein Moment besitzt, um deßwillen es mehr als andrer Inhalt das Vorrecht besitzen sollte, für den letzten, unbedingt anzuerkennenden faktischen Punkt zu gelten: — in dieser Ueberzeugung konnte ich zwar kein Ergebniß einer regressiven, von dem Einzelnen ausgehenden, und zu dem Einzelnen einzelne Ergänzungen hinzusuchenden Theorie für eine völlig zufriedenstellende Aufklärung ansehn; aber ich konnte doch in dem Systeme Herbarts die wichtige Ergänzung zu finden glauben, die zu jeder ideal construirenden Philosophie hinzukommen muß, die Nachweisung der Ursachen nämlich und ihrer Wirkungsgesetze, durch welche der Zweck der Idee realisirt wird. Allein bei Herbart haben sich diese Causaluntersuchungen, die eigentlichen Erklärungen, emancipirt von den Untersuchungen des Zweckes, und die Auffindung des letztern gilt nicht als eine ebenso unabweisbare Correction unserer Begriffe vom Gegebenen, wie die Tilgung der Widersprüche gegen das Gesetz der Identität als eine solche gilt. Das Gegebene als solches ist für Herbart klar, und es enthält für ihn keinen Widerspruch, daß eine Welt ohne Zweck schlechthin existire; nur daß diese vorhandene Welt Zweckveranstaltungen in sich schließe, dieß sei aus der *Erfahrung* klärlich zu entnehmen. Ich habe diese Verschiedenheit meiner Auffassungsweise hier nur angedeutet, nicht um sie hier zu rechtfertigen, sondern weil ich weiß, daß sie in den folgenden Betrachtungen sich doch überall geltend machen wird. Jetzt aber wollen wir sehen, ob die ontologischen Begriffe Herbarts völlig

in sich zusammenstimmen, und nicht vielmehr selbst wieder auf die oben angedeutete Region von Untersuchungen als nothwendige Ergänzung zurückweisen. Wenn ich hier zum Theil Einwürfe gegen Herbarts Lehren erneuere, die ich bereits anderwärts gemacht habe, so hoffe ich, daß es einen Anhänger jener Philosophie geben wird, der weniger Gewicht auf das Factum meines Widerspruchs gegen Herbart, als auf die Gründe legt, die mich dazu bewegen; eine gegenseitige Verständigung kann nirgends leichter sein, als bei Ansichten, die von ihrem Urheber mit so viel Deutlichkeit vorgetragen sind, daß die Punkte der Dunkelheiten sich überall bestimmt abgränzen.

Der Begriff des Realen, Seienden, so wie er von Herbart ausgebildet worden ist, bietet den ersten Stein des Anstoßes. Wir geben willig Herbart zu, daß das, was wir als seiend bezeichnen wollen, in der Art unabhängig sowohl von uns, als von jedem Andern, in der Art auf sich selbst beruhend gedacht werden müsse, wie wir zuerst das in der sinnlichen Wahrnehmung scheinbar gegenwärtig Seiende uns dachten. Wir geben ebenso zu, daß der Begriff des Seienden nur durch zwei, im Denken zwar trennbare, im Seienden selbst aber zusammenzufassende Begriffe erschöpft werden kann, nämlich den des Seins und den des Was, oder des Inhalts, welcher ist. Daß nicht jeder mögliche, willkührlich angenommene Inhalt jene absolute Position des unabhängigen Seins ertragen könne, ist ebenso klar, gar oft sind wir genöthigt, eine so übereilt gegebene Position zurückzunehmen. Vorbehalte werden daher an sie geknüpft; wem sie zuertheilt werden soll, das darf keine Negation, keine Relation, keine Mannichfaltigkeit in sich schließen. Und nun, nachdem diese Bedingungen festgestellt sind, wird auf die Frage: was ist das Seiende? geantwortet: die Qualität des Seienden ist einfach, ohne Negation, allen Größenbestimmungen unzugänglich. Entspricht denn diese Antwort dem, was wir in der Frage wissen wollten, und bringt sie nicht vielmehr ganz andere Dinge zur Sprache? Was war denn wohl das Was, dessen Eigenthümlichkeit wir kennen lernen wollten? Doch ohne Zweifel eben dasjenige, welches fähig sein sollte, die absolute

Position des nicht wieder zurücknehmbaren Seins zu ertragen. Und was in der Antwort füllt nun die Stelle jenes Was aus? In der Antwort liegen zwei Begriffe, der der Qualität und der des Seienden, dessen Qualität sie ist. Dieser genitivus possessivus deutet sogleich auf ein verschwiegenes Verhältniß der Qualität zum Seienden selbst hin; offenbar liegt es in diesem Ausdruck, daß das Seiende die Qualität hat, nicht aber selbst die Qualität ist. So würde dann das Seiende noch abgesondert von seiner Qualität für sich sein, und es müßte möglich sein, ein Seiendes ohne Qualität zu denken. Allein hiergegen stemmt sich Herbart durch die strenge Bemerkung, daß kein Seiendes ohne ein Was, das es sei, gedacht werden könne, und daß beide Begriffe, Qualität und Sein, im Seienden selbst nothwendig verbunden werden müssen. Was wird uns also übrig bleiben auf die Frage: was denn die absolute Position erhalten habe, zu antworten, als: die Qualität? oder eine einfache Qualität? Entspricht denn aber dieser Inhalt irgendwie den Bedingungen, die wir jenem Inhalt vorschrieben, der die absolute Position zu ertragen fähig sein sollte? Offenbar nicht, denn Niemand kann eine Qualität denken, ohne die ausdrückliche Relation derselben auf ein schon Seiendes. Entweder das Seiende ist eine Qualität, oder es hat eine. Der erste Fall widerspricht dem Begriffe des Seins, der keinem Relationsbegriffe unmittelbar sich verknüpfen kann; der zweite widerspricht der Voraussetzung, daß der Begriff des Seienden aus dem des Seins und dem der Qualität in einer untheilbaren Einheit verschmolzen bestehe. Ich kann nach diesen Bemerkungen nicht anders als urtheilen, daß Herbart schon diese erste Frage: was ist das Seiende, nicht beantwortet, sondern umgangen hat, indem er zwar in den Vorbereitungen zur Antwort alle die Ansichten zu vernichten sucht, welche zwischen die Qualität und ihr Sein noch einen andern Kernpunkt dazwischen zu schieben versuchen, in der Antwort aber nicht auf die von ihm gestellte Frage, sondern auf jene andere antwortet, die sich auf die Voraussetzung einer solchen Einschiebung gründet, und zwar mit Ausdrücken antwortet, welche die nämliche Einschiebung vor-

aussetzen. Auf die Frage: was ist das Seiende, konnte nur erwiedert werden: die Qualität, oder wenn man wollte, irgend etwas Anderes; daß aber diese Antwort ganz übersprungen und sogleich von der Qualität des Seienden gesprochen wird, als ob dieses genitivische Verhältniß für sich klar wäre, ist in diesem Anfang der Untersuchung ein verhängnißvoller Mangel der Genauigkeit.

Ueberlegen wir, woher der Begriff der Qualität gekommen ist, um uns in diesem Zusammenhange Verlegenheiten zu bereiten, so scheint es, als sei selbst sein Auftreten in den Bedingungen der Aufgabe gar nicht motivirt. Wer da fragt: was ist das Seiende, der begehrt unter dem Was jenen nur substantivisch zu fassenden Inhalt zu erlangen, der nur als Subject, nie als Prädicat gedacht werden kann; reichen wir ihm jetzt als Erwiederung die Qualität, so erhält er eine Antwort auf die Frage: w i e ist das Seiende, und diese Antwort besteht in der Angabe eines Inhalts, der nie als Subject, sondern nur als Prädicat gedacht werden kann. Zwischen dem verlangten Was und dem gegebenen Wie besteht eine große Kluft, welche die ältere Metaphysik durch den Unterschied der Quidditát und Qualität andeutete, und durch die Annahme eines Substantiale in der Substanz zu füllen suchte, welches das eigentliche Subjekt, diesen festen Beziehungspunkt für den bloßen Relationsbegriff der Qualität abgeben sollte. Welches auch der Werth dieser Begriffe, und welches die Bedeutung sein mag, die ihnen eine correcte Philosophie zutheilen muß: die kurze Abfertigung, die der Gedanke des Substantiale von Herbart im ersten Bande der Metaphysik erfahren hat, verdiente er nicht, sobald im zweiten Bande die Definition des Seienden auf eine Weise dargestellt wird, die den Leser mit Gewalt immer wieder auf diesen Gedanken zurückführt. Wir vermissen in diesem Seienden jeden festen Punkt; so wie der Ausdruck selbst ein Participium ist, so muß es einen Inhalt geben, der an dem Sein, an der absoluten Setzung participirt; ist aber dieses Was nichts Anderes als das Wie der Qualität, so haben wir hier jedenfalls keinen Inhalt, der nach Herbarts eignen Anforderungen die absolute Position zu

ertragen vermöchte, sondern immer sucht sich die Qualität an Etwas anzulehnen, das überall vermißt wird. Auf solche Zweifel kann Jemand antworten: was suchst du denn eigentlich in dem Seienden? Bildest du dir ein, daß allem Seienden ein gewisser an und für sich seiender Stoff zu Grunde liege, ein Seinstoff selbst, der dem Inhalt einen solchen Ort der Anlehnung gewährt? Ist es nicht vielmehr so, daß jeder Inhalt unabhängig und absolut seiend eben durch die absolute Setzung existirt, so daß eben grade diejenige Qualität, die wir das Seiende nennen, sich dadurch von der bloßen Qualität, diesem Relationswesen, unterscheidet, daß sie absolut gesetzt ist? Ist denn nicht Sein überhaupt diese unabhängige Setzung, und muß folglich nicht jeder Inhalt, somit auch die Qualität, ein Seiendes sein, wenn sie so gesetzt wird, und wird sie nicht eben durch diese Setzung zu dem Was, dem substantivischen Quid, das du auf andere Weise irgendwoher noch hinzuholen willst? Diese Zurechtweisung könnte ich mir in vieler Hinsicht gefallen lassen, aber sie kann nicht von einem Herbartianer ausgehn. Denn sehr verletzbar ist die absolute Position; ihre Ertheilung hängt an Bedigungen; durch sie kann daher nicht der Inhalt zum Seienden gestempelt werden, sondern in dem Inhalt muß die Möglichkeit liegen, von ihm muß die Möglichkeit abhängen, daß er die Position ertrage. Und doch wissen wir nicht, wie wir auf einem andern Wege aus diesem Zauberkreise von Abstractionen heraustreten können, als wenn wir dieses Zugeständniß machen: der Inhalt ist dann, wenn er absolut gesetzt ist, oder kürzer, wenn er ist. Dieser scheinbar tautologische Satz aber führt uns weit von Herbarts Ansichten und den Principien seines ganzen Systems ab. Denn in seiner hypothetischen Fassung behauptet er, daß keinem Inhalt an und für sich dieses Sein der absoluten Setzung zukomme; die ganze Welt der einfachen Wesen, die in sich selbst keinen Halt haben, sinkt jetzt als ein abhängiges Resultat eines höheren zusammen, und über ihr klärt sich die Aussicht in ein Reich der Gesetze auf, nach deren Bestimmungen verschiedener Inhalt die absolute Position erhält, und durch sie jetzt in sich den Schein erzeugt, als rührte dieses sein festes Sein von einem

Punkte der Realität her, der in ihm selber läge, und der doch bei genauerer Betrachtung nicht in ihm aufgefunden werden kann. Schon hier kehren sich also die Annahmen der erklärenden Theorie nach einem andern Principe hin, als dem letzten Pol der Gewißheit; ausgegangen von dem Gegebenen, können wir zwar zunächst eine Welt einfacher Wesen ihm zu Grunde legen, auf deren Position das Wirkliche der Erscheinung beruht, allein diese Wesen können nicht das Letzte sein, sondern ihre Position, ihr Sein selbst hängt von den Bestimmungen allgemeiner Gesetze ab.

Ist dieß so, dann bedürfen wir freilich nicht mehr jenes substantiale Quid, das in den Dingen als eigentliches Subjekt zu liegen schien, und es werden, wie ich dieß früher ausdrückte, die Dinge nicht durch eine Substanz sein, sondern sie werden dann sein, wenn sie einen Schein der Substanz in sich zu erzeugen vermögen. Eine Theorie, die von dem starren Sein einfacher Wesen ausgeht, hat es schwer, hintennach zu dem Gedanken allgemeiner Gesetze zu kommen; diesem Umstande verdankt Herbarts Lehre den Mangel an Applicabilität, namentlich auf die Naturerscheinungen, wie wir später sehen werden; aber auch schon innerhalb dieser ontologischen Betrachtungen wird sich der fast durchgängige Mangel dieses Gedankens an Gesetze überhaupt mehrmals störend aufdrängen und es war deßhalb gut, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, wie allerdings Herbarts Principien eine Erweiterung selbst schon verlangen, deren Fehler uns bei der Deduction des Einzelnen empfindlich wird.

Geben wir indessen einstweilen Herbart Alles zu, was wir eben umzustoßen versuchten; nehmen wir mit ihm eine Welt einfacher Seienden an, deren Wesen in einer ebenso einfachen, unveränderlichen, allen Größenbestimmungen unzugänglichen Qualität besteht, und sehen wir, ob von hier an die Entwicklung stetig und ohne Bedenken fortschreitet. Das Nächste, was sich uns darbietet, ist die Inhärenz der vielen Eigenschaften an dem einen Dinge. Wir geben den Widerspruch zu, der hierin liegt, wir geben ferner zu, daß die Mehrheit der Eigenschaften auf die Vielheit von realen Wesen hindeute, so wie, daß dennoch kein einzelnes dieser Wesen

zur Begründung einer Eigenschaft hinreiche; aber wir hüten uns, für die einzelnen Wesen eine Zusammenfassung derselben zu substituiren, aus Furcht vor einem Ausdrucke, der, vom Raume entlehnt, sogleich das Vorurtheil mit sich führen könnte, als müßten die Beziehungen, die Verhältnisse, die zwischen den Seienden obwalten, nothwendig in der Verschiedenheit räumlicher Combinationen liegen. Stellen wir also mit einem vorurtheilslosen abstracten Ausdrucke fest: es müssen Beziehungen vieler realen Wesen sein, aus denen die Inhärenz des Vielen an dem Einen hervorgeht. Unter diesen Beziehungen verstehen wir jetzt nur die Bedingungen, die überhaupt gegeben sein müssen, wenn mehrere Reale den ganzen Grund der Folge ausmachen sollen, und so wie Herbart, der diese Bedingungen unter dem Namen des Zusammen als gleich ansieht bei jedem verschiedenen Beispiel der Inhärenz, so werden auch wir aus diesen Beziehungen allein nicht die Inhärenz der bestimmten Merkmale an dem bestimmten Dinge herleiten, sondern fragen, wie nun bestimmte, von andern unterschiedene Reale, wenn sie einmal in jene Beziehung, die überhaupt die Bedingung aller Wirksamkeit ist, gesetzt worden sind, das bestimmte Resultat grade dieser oder jener inhärirenden Eigenschaften hervorbringen. Dieß bestimmte Resultat muß abhängen von der Qualität der Wesen, wenn nicht vielleicht jene allgemeine Beziehung selbst so verschiedener Modificationen fähig ist, daß aus ihnen allein, auch bei vollkommen gleicher Qualität aller Wesen die Verschiedenheit der Erscheinungen hervorgehen kann. Ueber den letztern Gedanken, der von Herbart grade so wenig berücksichtigt worden ist, als er von der Physik fast einzig benutzt wird, haben wir später noch Manches hinzuzufügen; jetzt machen wir mit Herbart den Effect von den Verschiedenheiten in den Qualitäten der Wesen abhängig. Wie kann aus ihnen etwas folgen, und was folgt? Diese Frage legt Herbart selbst denjenigen seiner Leser in den Mund, die, bekümmert über die absolute Einfachheit und Unveränderlichkeit der realen Wesen, an der Möglichkeit einer Entwicklung aus ihnen verzweifeln wollen, und beantwortet sie zugleich durch die Hinweisung auf die zufälligen Ansich-

ten, die zugleich mit der Methode der Beziehungen den Hebel der weiteren Entdeckungen ausmachen sollen. Die zufälligen Ansichten sind die Substitutionen der Mathematik und der mathematischen Physik; da Herbart ihre Anwendbarkeit auf die vorliegende Frage nur durch Beispiele aus jenen Wissenschaften glaublich gemacht hat, so bleibt uns die Ueberlegung überlassen, worauf sich zuerst in der Mathematik die Substitutionen gründen, und ob das Nämliche, was sie dort möglich macht, sie auch hier begründet; wie ferner in der Mathematik aus Substitutionen Resultate gezogen werden, und ob die nämlichen Bedingungen, welche dort überhaupt die Möglichkeit von Ergebnissen liefern, auch hier stattfinden; endlich, ob nicht selbst die Voraussetzung der Richtigkeit dieser Methode doch wieder auf eine noch übrige, noch zu suchende, ergänzende Bestimmung hinweist?

In Bezug auf die erste Frage müssen wir die arithmetischen, die geometrischen und die physikalischen Substitutionen unterscheiden. Eine Zahl als eine Function einer gegebenen beliebigen andern Zahl auszudrücken, ist eine systematisch ausgebildete, weitgreifende Forderung der allgemeinen Arithmetik, die überall deßwegen gelöst werden kann, weil die Größe keine Qualität besitzt, sondern, ins Unendliche theilbar, ebenso unendlich variirenden Zusammenfassungen der Theile unterworfen werden kann. Nichts geht hier verloren, kein inneres Band wird zerstört und die verschiedensten Ausdrücke werden zuletzt darauf hinauskommen, eine gleiche Menge nur mannichfaltig zusammengefaßter Einheiten der Vergleichung in sich zu begreifen. Dieser Grund, der hier die Umformung einer Größe in einen substituirbaren Ausdruck begünstigt, muß wegfallen, wo von untheilbaren Qualitäten einfacher Wesen die Rede ist, und seltsam genug werden grade da die Substitutionen der Arithmetik unmöglich, wo sie sich am meisten der ihnen in der Metaphysik aufgetragenen Leistung nähern und zwei qualitativ verschiedne Größen wechselsweis als Function, die eine von der andern, darstellen sollten. Es ist nicht möglich, auf rein arithmetischem Gebiete für eine positive Größe einen Ausdruck in negativen oder imaginären Größen zu finden, ohne daß das

Negative oder Imaginäre in der Formel selbst sich wieder aufhöbe. So großen Werth solche Formeln, wie $(1 + 1 - 1)^{-1}$ auch haben mögen, so sind sie doch nicht eigentlich Substitutionen im engern Sinne, sondern verändernde Ergänzungen der gegebenen Data, aus denen allein eine Entwicklung nicht herzuleiten ist, durch solche Bedingungen, welche dieselben einem allgemeinen Gesetze als einen Fall der Anwendung unterordnen. Wollten wir so die Qualität eines realen Wesens mit a bezeichnen, und dafür $1 + a - 1$ substituiren, so würde diese Formel gar Nichts aus der Qualität a zu entwickeln fähig sein, so wenig als sie eine zufällige Ansicht derselben wäre; vielmehr würde die Entwicklung aus der Zusammenfassung des Realen mit ergänzenden Bedingungen fließen, ein Fall, der, obwohl überaus wichtig, doch nicht das ist, was Herbart hier im Auge hat. Wir müssen daher dabei verharren, daß aus den arithmetischen Substitutionen gar keine Berechtigung fließt, diese Methode zur Zerfällung von Qualitäten anzuwenden; keine untheilbare Qualität kann eine Function der andern sein, gegen die sie disparat ist. Es war in der That kein geringer Schritt, den Herbart that, als er das, was mit den Coefficienten gethan werden kann, auf die Benennungen der Größen übertrug.

Vielleicht liegen die geometrischen Substitutionen der Metaphysik näher. Ich sehe ab von den Fällen, wo Summen von Linien oder Flächen für einzelne Linien und Flächen gesetzt werden und wende mich zu den bedeutenderen Anwendungen, in denen irgend eine Linie als eine geometrische oder trigonometrische Function einer andern angesehn wird. Eine gegebene Linie kann ebenso gut die Hypotenuse eines Dreiecks als der Sinus eines Winkels, oder die Tangente eines Bogens, der Durchmesser eines Kreises sein; eine unendliche Anzahl einzelner Ausdrücke werden sich in diesen verschiedenen Rücksichten für sie bilden lassen. Was sagen diese Formeln aus? Nichts von den Linien selbst, sondern etwas von ihrer Umgebung. Schließt etwa irgend eine dieser Formeln unmittelbar die innere Qualität der Linie auf, so daß sie wirklich, wie Herbarts Beispiele verlangen, eine Mannichfaltigkeit von Merkmalen einer ursprünglich einfachen Qualität gleich-

setzen? Nichts von dem, sondern die Linie bleibt an sich unbestimmt, und wenn aus einer solchen Substitution sich dennoch reiche Resultate ergeben, so geschieht es nicht deßwegen, weil hier aus einer substituirten Mannichfaltigkeit folgte, was aus der einsylbigen, einfachen Qualität nicht zu entwickeln war, sondern weil eine und dieselbe Linie durch ihre Lage im Raume zwei verschiedene Systeme geometrischer Verhältnisse als gemeinsames Glied zusammenbringt, und daher eine Menge Gleichsetzungen einzelner Glieder begünstigt. Auch die geometrischen Substitutionen und die Hilfsconstructionen können daher nicht zum Rechtfertigungsgrunde jener Zerfällung einfacher Qualitäten in zufällige Ansichten dienen; denn so wie die arithmetischen auf der Theilbarkeit, so beruhen diese auf der Relation des ganzen Elements, für welches eine Substitution gesucht wird, zu den gegebenen oder den möglichen Umgebungen. Auch dieß also wiese auf eine Construction des Geschehens aus der Zusammenfassungsweise des Realen, nicht aus ihren Qualitäten hin. Man kann nicht als Einwurf die Reihen anführen, die z. B. Bogen durch Theile der Sinus ausdrücken; denn diese Reihen drücken weder Gestalt, noch Lage, noch Richtung, sondern nur die Größe des Bogens durch die Größe der Sinus, also Zahlen durch Zahlen aus. Sie berechtigen daher nicht, auch die Qualität eines Realen, die so disparat sich gegen die eines andern verhält, wie grade und krumm, zwei disjuncte Begriffe sich nicht einmal verhalten können, durch eine zufällige Ansicht auszudrücken, die mit der des andern vergleichbar wäre. Auch die physikalischen Substitutionen geben keine bessere Hülfe. Man kommt hier gewöhnlich auf die Zerfällung der Kräfte zurück, die auch Herbart anführt. Genau genommen wird jedoch hier gar Nichts zerfällt, weder der Weg noch die Bewegung, noch die Kräfte, sondern ein Resultat wird auf die möglichen Formen seiner Ursachen zurückgeführt, eine Relation, die nicht auf die Natur des Seienden, dessen Position unabhängig ist, übergetragen werden kann.

Nach diesem Allen scheint uns Herbart nur die Absicht gehabt zu haben, an den mathematischen Beispielen die Art und Weise

der Methode zu zeigen, die er für die Metaphysik ebenfalls zu brauchen wünscht, und wir müssen weiter nach andern Gründen fragen, durch welche er die Möglichkeit dieses Gebrauchs bewiesen hat. Gleichgeltende Ausdrücke für theilbare Größen oder räumliche Relationen nützen uns Nichts, es muß die Zerlegbarkeit einer Qualität gezeigt werden. Nun hat Herbart allerdings an den Farben namentlich Beispiele einfacher Empfindungen, denen doch zusammengesetzte zufällige Ansichten entsprechen, wie dem Violet die Vereinigung von Blau und Roth. Allein, wenn wir auch diese Empfindungen Qualitäten nennen wollen, so haben sie doch Nichts als diesen Namen, und zwar in einer sehr weiten Bedeutung, mit den Qualitäten der einfachen Wesen gemein. Nach Herbart selbst sind sie Selbsterhaltungen der Seele, und da sie verschieden sind, so kann keine wirklich die Qualität des Realen sein, und wir haben für diese letztere auch die Quelle zufälliger Ansichten nicht, die wir für die Empfindungen noch nachweisen können. Verschiedenen Störungen werden verschiedene Selbsterhaltungen entsprechen, eine Voraussetzung, die, wie sich später zeigen wird, Herbart und nicht mir gehört; die Qualität der Empfindung selbst aber kann billig nur das Resultat der Selbsterhaltung sein, nicht diese selbst. So wie nun die Störungen nicht bloß disparate, sondern auch reihenweis zusammengeordnete sein können, so werden auch die Selbsterhaltungen einzelne abgestufte Reihen bilden, die, da sie auf irgend eine Weise immer mathematischen Bestimmungen zugänglich gedacht werden müssen, auch die Vortheile der Größen genießen werden, so daß jedes Glied einer solchen Reihe eine Function eines andern sein kann. Nach einem Analogon des Parallelogramms der Kräfte wird jede Selbsterhaltung dann auch beispielsweis aus zwei andern zusammengeflossen sein können, und in der Qualität der Empfindung, die ihr entspricht, wird sich diese Möglichkeit als zufällige Ansicht von der Entstehung, z. B. das Violet aus Blau und Roth, wiederfinden. Hierdurch ließe sich überhaupt die Reihenordnung der Empfindungen und ihre mathematischen Verhältnisse zu einander erklären. Nichts von dem aber können wir auf die im eigentlichern Sinne so genannten Qua-

litäten der einfachen Wesen übertragen, denen keineswegs ein mathematisch geordnetes System von Selbsterhaltungen, wenn wir so wollen, untergeschoben werden kann.

Dieß sind die Gründe, aus denen mir die Uebertragung der Substitutionen auf die einfachen Qualitäten des Realen unmöglich scheint; findet sich dennoch irgendwie eine Möglichkeit, so verdient sie besonders nachgewiesen zu werden; denn von selbst verstehen sich zufällige Ansichten wenigstens nur so weit, als Größe, Theilbarkeit und Relationen reichen, welche alle grade von Herbart so entschieden von dem Realen geläugnet worden sind. Da nun alle Substitutionen doch eigentlich immer dazu gebraucht werden, als Medii Termini zu dienen, und einen für sich geschlossenen und keiner Entwicklung fähigen Ausdruck als Beispiel unter ein allgemeines Gesetz unterzuordnen, so ist es auffallend, daß Herbart seine zufälligen Ansichten grade auf die dem gewöhnlichen Bewußtsein ferner liegenden mathematischen Methoden stützte, ohne das gewöhnliche Schlußverfahren auch nur zu erwähnen, das doch in der That die allerausgebildetste Methode der Substitutionen ist. Wenn ich eine Linie als Tangente eines Kreises betrachte und hieraus schließe, so thue ich nichts Anderes, als im gewöhnlichen Schlusse, wo ich durch die zufällige Ansicht, daß das Subject des Untersatzes, unbeschadet seiner sonstigen Einheit mit sich selbst, doch auch als eine Art des Begriffs M angesehen werden kann, diesem S nun auch das Prädicat P zuschreibe, das mit M auf eine allgemeine Weise im Obersatz verbunden war. Aber freilich führen diese Schlußmethoden wieder auf die Forderung allgemeiner Gesetze; sie sind ferner nicht anwendbar, ohne Relationen der ihnen unterworfenen Begriffe zuzulassen, und daher können auch sie nicht zur Rechtfertigung der Zerfällung einfacher Qualitäten in fingirte Theile dienen, während sie recht wohl dazu dienen, aus den Verhältnissen einer einfachen Qualität zur andern und aus ihren Relationen zu einem Allgemeinen Data herzustellen, aus denen ein Schluß möglich wird. Angeführt zu werden hätten sie jedoch verdient, denn in der That sind die zufälligen Ansichten Herbarts fast nur ein pretiöser Ausdruck für den altbekannten Mittelbegriff, nur daß

dieser hier unter Bedingungen gefunden werden soll, unter denen er unmöglich ist.

Ich will nicht läugnen, daß in den vorhergehenden Bemerkungen Manches noch eine genauere Untersuchung nothwendig macht; allein diese Nothwendigkeit nachzuweisen, war eben mein Zweck, und ich bin befriedigt, wenn ich die Ueberzeugung bewirkt habe, daß der Gebrauch zufälliger Ansichten in Herbarts Sinne seine besondere Begründung bedarf. Wir wollen daher einstweilen auch dieses Hinderniß unserer Uebereinstimmung mit Herbart weggeräumt denken und die Richtigkeit der zufälligen Ansichten zugeben, so fragt sich zweitens, unter welchen Bedingungen folgt aus ihnen Etwas in der Mathematik und Physik, und welche andre Bedingungen werden in der Metaphysik dafür eintreten?

Ich habe schon erwähnt, daß alle Substitutionen dazu dienen sollen, einen für sich geschlossenen Ausdruck so darzustellen, daß er als Fall der Anwendung eines allgemeinen Gesetzes gelten kann. Nichts würden arithmetische Substitutionen leisten ohne das Hinzukommen der allgemeinen Rechnungsregeln, die uns zeigen, nach welchen Gesetzen aus der Zusammenfassung der Größen etwas Neues hervorgehn könne; Nichts würden die Hülfsconstructionen der Geometrie nützen können, wenn nicht der Raum, in welchen sie gezeichnet werden, eine so bestimmte innere Gesetzmäßigkeit besäße, daß aus der Einreihung einer Linie in die Theile einer Figur sich sogleich ein System von Folgen nur aus dieser Eigenthümlichkeit des Raums entwickelte; Nichts endlich würden physikälische Substitutionen zu lehren vermögen, wenn wir nicht unabhängig von der geschehenen Zerfällung der Kräfte nach allgemeinen Gesetzen überhaupt die Verhältnisse von Kräften zu beurtheilen wüßten. Es fragt sich nun, was tritt bei Herbart an die Stelle der allgemeinen Gesetze, die in jeder dieser Wissenschaften die Möglichkeit einer Folge hervorbringen? Offenbar erwarten wir, jetzt eine sublimirtere, allgemeinste Statik und Mechanik des Seienden zu finden, welche diese Gesetze bestimmt; wir erwarten, daß auch hier die zufälligen Ansichten nur dazu dienen werden, das Seiende so auszudrücken, daß es einen Angriffspunkt für das Gesetz dar-

bietet, ihm überhaupt als ein Fall der Anwendung subsumirt werden kann. Allein dieser Analogie, die sich in seiner eigenen Begründung der zufälligen Ansichten findet, ist Herbart nicht gefolgt; keine Untersuchung über diese Gesetze wird geführt, nicht einmal der Gedanke ihrer möglichen Mannichfaltigkeit tritt auf, sondern die ganze Entwicklung wird sogleich auf einen einzigen bestimmten Fall gebracht, nämlich den, daß die zufälligen Ansichten zweier Wesen einen entgegengesetzten gleichen Theil haben, der folglich dahin streben wird, sich aufzuheben. Dieser Gang der Betrachtung ist sehr charakteristisch und wichtig für die ganze spätere Ausbildung der Lehre. Noch einmal ist hier dem Gedanken allgemeiner Gesetze, die positiv Etwas bestimmen, aus dem Wege gegangen, und nur das negative Gesetz gilt, daß Entgegengesetztes sich aufhebt. Eine solche Ansicht benutzt weder alle die nämlichen Vortheile, welche die Mathematik besitzt, noch ist sie überhaupt ein nothwendiger Gedanke. Die Mathematik, wenn sie Nichts könnte, als Entgegengesetztes aufheben, wenn sie in ihren arithmetischen und geometrischen Gesetzen nicht auch ein Mittel zu positiveren Folgerungen hätte, würde schwerlich je zu den Resultaten gelangt sein, welche Herbart bestachen und ihn zu dem Unternehmen bewogen, durch die Einführung der zufälligen Ansichten in die Metaphysik auch hier eine Reihe von Resultaten zu erzielen, die jenen gegenüber gestellt werden könnten. Allein auch nothwendig ist diese Beschränkung nicht. Müssen wir einmal die Unvereinbarkeit des Widersprechenden als ein allgemeines Gesetz ansehen, das unabhängig von aller Qualität des Seienden sich vielmehr diese unterwirft, so kann es auch Nothwendigkeiten der Vereinigung des nicht Widersprechenden geben, die eben so unabhängig von jener Qualität sind, und die ganze Untersuchung würde sich nicht mehr darauf richten, durch den Chemismus der Aufhebung des Entgegengesetzten ein Resultat aus den Qualitäten der Wesen zu ziehen, sondern die Gesetze aufzufinden, nach denen überhaupt gewisse Qualitäten und ihre Zusammenfassung Gründe zu Folgen werden. Die zufälligen Ansichten würden dann unnütz. Denn auch ohne daß das fingirte innere Gefüge der Realen mit den

Armen des Widerspruchs gegenseitig in einander eingreift, auch dann, wenn die Qualitäten als völlig disparate gegen einander begriffen werden, würden sie doch, sobald ein Gesetz geböte, daß aus ihnen eine Folge hervorgehe, diese erzeugen, und nie bedarf es einer neuen Nachweisung einer verborgenen Maschinerie, welche wieder die Zügel andeutet, durch die das Gesetz die ihm unterthänigen Fälle lenkt. Ganz übergehn wollen wir hierbei noch den Begriff des Entgegengesetzten selbst, von dem sehr zweifelhaft ist, ob er auch nur als zufällige Ansicht den realen Wesen beigelegt werden kann. Auch hier also kamen wir auf die Forderung allgemeiner Gesetze zurück, und, was hier einen Stein des Anstoßes bildet, die willkührliche Zurückführung alles Geschehens auf den Gegensatz, das wird auch später, z. B. in der Psychologie, einen Streitpunkt bilden, als deren Grundbegriffe die Stärke und der Gegensatz der Vorstellungen gewiß nicht anzusehen sind.

Dieselbe Frage nach den Bedingungen, unter denen aus Substitutionen Etwas folgt, führt aber noch eine andere Bemerkung herbei. Gesetzt, es sei für eine Größe ein Ausdruck gefunden, der sie als Function einer andern darstellt, so brauchen wir nicht bloß überhaupt ein Gesetz, um daraus Etwas zu schließen, sondern dieß Gesetz wird immer hypothetisch ausgedrückt werden müssen; es gilt daher selbst nur unter gewissen Voraussetzungen, die wir hinzufügen müssen. Wenn zwei Größen, $+a$ und $-a$ entgegengesetzt sind, so heben sie sich keineswegs ohne Weiteres auf, sondern nur, wenn wir sie addiren; wollten wir sie multipliciren, so würde das Resultat ein anderes sein, noch ein anderes, wenn wir eine von der andern abziehen. Diese arithmetischen Operationen fallen alle gemeinschaftlich unter den Begriff einer Zusammenfassung im Denken überhaupt; wenden wir Ansichten dieser Art auf die realen Wesen an, so wird offenbar das Zusammen der Wesen dasjenige sein, was auf objectivem Gebiete der Zusammenfassung im bloß willkührlichen Denken entspricht. Beide werden also die allgemeine Bedingung ausdrücken, unter deren Gewährung es überhaupt zu einem gegenseitigen Eingreifen des Verschiedenen kommt, die allgemeine Bedingung der Causalität über-

haupt. Allein was entspricht nun bei Herbart der Verschiedenheit der arithmetischen Operationen, denen jene Größen zu unterwerfen gefordert wird, und von denen eben das Resultat jenes Eingreifens abhing? Offenbar können zweierlei Bestimmungen zwar in Beziehung überhaupt stehen, aber warum steigert sich ihre Verschiedenheit wie in der Addition entgegengesetzter Größen bis zum Widerspruch, und gibt nicht wie bei der Multiplication ein reelles Resultat? Wenn in einem Punkte a zwei Körper zusammen sind, und der rechts gelegene soll sich mit der Geschwindigkeit c nach rechts, der andere mit derselben c nach links bewegen, so sind beide Bewegungen im strengsten Sinne entgegengesetzt, aber aufheben werden sie sich nicht, noch werden sie ein Bestreben dazu haben. Der Widerstreit und die Aufhebung tritt aber ein, wenn derselbe Körper beide Bewegungen gleichzeitig vollführen soll. Der erste Fall ist analog dem Verhältnisse zweier Wesen, die mit entgegengesetzten Bestimmungen zusammen sind; der zweite hat keine Analogie in Herbart's Betrachtungen. Es zeigt sich daher, daß wir mit Herbart's Prämissen gar nicht auskommen. Sein Ausdruck: Zusammen soll offenbar gleichzeitig zwei ganz verschiedene Forderungen erfüllen. Erstens soll er bedeuten jenen allgemeinen Begriff der Zusammengehörigkeit überhaupt, durch welche die Qualitäten zweier Realen in die Beziehung gesetzt sind, vermöge deren sie den ganzen Grund einer Folge ausmachen, und sich nicht mehr gleichgiltig verhalten können; zweitens aber soll der nämliche Ausdruck auch jenes specifische, veränderliche Verhältniß zwischen beiden bezeichnen, durch welches der Widerspruch des Entgegengesetzten bald zur Aufhebung wie in der Addition, bald zur Erzeugung eines andern Resultats, wie in der Multiplication, führen muß. Eine Lehre von diesen specifischen Verhältnissen gibt Herbart nicht; sein Zusammen ist das der Addition, oder vielmehr, es ist in diesem Worte eine ganze weitläufige Untersuchung niedergeschlagen. Wir werden später noch sehen, zu welchen verderblichen Folgen diese nicht hier allein zu beobachtende Gewohnheit Herbart's führt, bildliche Ausdrücke, die freilich dem gewöhn-

lichen Verstande sehr eingänglich sind, anstatt der strengen abstracten Begriffe einzuführen, welche sie bezeichnen sollen.

Hieran schließt sich Herbart's Begriff der Ursache. Es gehört ohne Zweifel zu Herbart's größten Verdiensten, die alten Ansichten über die causa transiens und immanens berichtigt und den ganzen Proceß der Causalität auf das Zusammen mehrerer Wesen zurückgeführt zu haben. Allein diese Verbesserung ist nicht vollständig. Wenn Herbart (Metaph. II. S. 177) sagt, die Causalität folge unmittelbar aus dem Gegensatze zwischen den Wesen, und werde daher durch Voraussetzung des Zusammen sogleich nothwendig, ohne noch als Complement zur Wirklichkeit auf einen Impuls besonderer Wirkungsvermögen zu warten, so ist ein Theil dieses Satzes tautologisch, der andere unmotivirt. Aus dem Gegensatze folgt nur unter der Voraussetzung allgemeiner Gesetze (unter welchen dieß, daß Entgegengesetztes sich unter gewissen Bedingungen aufheben müsse, nur eins ist) die Nothwendigkeit eines Erfolgs überhaupt, und insofern die Nothwendigkeit der Causalität überhaupt. Allein Causalität überhaupt kann nie stattfinden, sondern bestimmte Causalität; diese aber, der bestimmte Erfolg, setzt, wie oben angegeben, immer noch speciellere Verhältnisse des Entgegengesetzten, als sein bloßes Entgegengesetztsein voraus. Was aber das Andere betrifft, daß unter Voraussetzung des Zusammen die Causalität nothwendig sei, so ist dieß tautologisch; denn Zusammensein heißt eben in der Verknüpfung oder Beziehung stehen, durch welche Causalität bedingt wird.

Wenn wir nun nach der Erledigung dieser zwei ersten Fragen das Gesammte überblicken und die dritte Frage betrachten, ob nicht selbst unter Voraussetzung der Richtigkeit jener Benutzung des Begriffs von zufälligen Ansichten doch dieß Alles noch auf eine andere Ergänzung hinweist, so werden wir diese Frage jetzt bejahen müssen. So wie es allgemeine Gesetze geben mußte, nach denen einzelne Qualitäten die absolute Position erhielten und nun eben dadurch als reale Wesen figurirten, so muß es überhaupt allgemeine Gesetze geben, nach denen aus zwei Datis Etwas folgt, und es gibt überhaupt gerade so viel Causalität in der Welt, als

der Sinn und die Bedeutung der Welt möglich macht, welcher angemessen jene Gesetze zu denken sind. Nirgends werden wir gefördert, wenn wir alle Causalität auf diesen einen Fall des Gegensatzes zurückführen und etwa klagen, daß ein positiv befehlendes Gesetz: aus a und b solle überall c folgen, uns den Mechanismus nicht sehen lasse, durch den diese Folge hervorgebracht wird. Wer solche Fragen nach der Maschinerie eines Gesetzes aufwirft, muß seine Bedenken auch gegen jenes Gesetz der Aufhebung des Entgegengesetzten richten, welches nur Eins neben andern ist; er wird auch hier fragen müssen, wie a und non-a es anfangen, sich zu widerstreiten oder sich aufzuheben.

Ohne indessen hier weitere Consequenzen aus dem Vorigen zu ziehen, gehen wir jetzt zur Auflösung des Problems der Inhärenz über, um deren willen alle vorhergehende Annahmen von Herbart gemacht worden waren. Aus dem Gegensatze einzelner Bestimmungen in den zufälligen Ansichten zweier Wesen würde die Aufhebung derselben hervorgehen, wenn die zufälligen Ansichten eben mehr als zufällige, wenn sie wesentliche Ansichten des Wesens wären. Allein jedes Wesen ist einfach, und an seiner einfachen, mit sich überall identischen Qualität darf Nichts verändert werden. Aber so geschieht ja gar Nichts; Alles bleibt ja, wie es ist! Wie kann denn da Etwas geschehn, wo das Reale lediglich sich selbst gleich bleibt? Diese Fragen legt Herbart seinen Gegnern in den Mund und fügt hinzu: so spricht man, weil man mit vollen Segeln in den Abgrund hineinfahren will, den man vermeiden soll. Allein ein so lebhaftes Bewußtsein der Kraft, jenen Vorwürfen gegenüber bestehen zu können, diese Worte auch verrathen mögen, so kann ich doch den Einwurf nicht aufgeben, obgleich er von Herbart gewissermaßen im Voraus zum Schweigen verurtheilt wird. Denn was ist die Quelle des Fortschritts, die Herbart eröffnet? Er sagt (II. S. 175): Das wirkliche Geschehen ist nichts Anderes, als ein Bestehen wider eine Negation; A erhält sich als A und B als B. Jede dieser Selbsterhaltungen denken wir durch eine doppelte Negation, die unstreitig der Affirmation dessen, was dieses Wesen an sich ist,

völlig gleich gilt. Allein diese doppelte Negation ist dennoch unendlich vieler Unterschiede fähig. Gesetzt, mit $A = \alpha + \beta + \gamma$ sei zusammen $B = p + q - \beta$; so wird auch jetzt A sich selbst erhalten; aber nunmehr wird nicht γ, sondern β die Art und Weise bestimmen, wie es sich erhält. — So weit Herbart; sobald wir ihm dieß zugestehn, werden wir auch den größten Theil seiner Philosophie, namentlich seiner Psychologie, zugestanden haben. Allein vor allen Dingen fragt es sich, woher denn plötzlich diese Mannichfaltigkeit der Arten und Weisen komme, die hier der Selbsterhaltung zugeschrieben wird? Was ist Selbsterhaltung? Legen wir diese Frage einem unbefangenen Leser vor, so würde er den Principien des Systems gemäß nichts Anderes antworten können, als: sie ist die ungehinderte, ungestörte Fortexistenz dessen, was einmal absolut gesetzt ist. Wenn auch wir, die denkenden Subjekte, in der theoretischen Erwartung, daß das Entgegengesetzte in den Qualitäten zweier Wesen in ihnen eine Störung hervorbringen würde, einen Augenblick in unserer absoluten Position geschwankt, diese aufkeimende Negation aber augenblicklich durch die Absolutheit der frühern Position unterdrückt haben, so ist doch diese Negation der Negation nur ein theoretischer Umweg gewesen. In dem Seienden selbst ist weder die erste Negation eingetreten, noch hat es nöthig gehabt, dieselbe zu negiren; es ist stehn geblieben, und die scheinbare doppelte Negation gilt der Affirmation dessen, was das Wesen an sich ist, völlig gleich. Ist dies nun so, und ich weiß nicht, wie es nach Herbarts eignen Worten anders sein könnte, so ist es Pflicht, für den bildlichen Ausdruck Selbsterhaltung, der uns hier die Vorstellung einer scheinbaren Widerstandskraft vorspiegeln könnte, ebenso den Ausdruck Existenz zu setzen, wie wir in andern Fällen die nur scheinbaren wirkenden Kräfte von Herbart vermieden sehen. Heißt aber Sichselbsterhalten Nichts anders, als absolut und ungehindert sein, während einer Negation (indem wir dem Worte wider eine Negation, welches schon eine thätige Widerstandskraft mit sich schleppt, den zeitlichen Ausdruck substituiren, der uns nur das Zusammen beider Bestimmungen andeutet); so

kann dieses Sein gewiß keine verschiedenen Arten und Weisen haben, sondern es ist schlechthin einfach und jederzeit sich selbst gleich. Allein wenn diese Bedeutung der Selbsterhaltung auch die einzige ist, die einem einfachen Wesen zukommen kann, das, einmal absolut gesetzt, gar nichts weiter zur Aufrechterhaltung dieser Position zu thun hat, da sie ohnehin nicht fallen kann, so kann es doch keineswegs der einzige Sinn sein, den ihr Herbart gegeben hat. Offenbar spielt auch die andre Bedeutung des Worts, in der es lange vor Herbart ein Gemeingut der Wissenschaft, namentlich der Physiologie war, mit hinein, und sich selbst erhalten, heißt eine Thätigkeit, eine Anstrengung, überhaupt ein Geschehen entwickeln, durch welches das Seiende sich gegen die Störung wehrt. Bei der Entwicklung solcher Anstrengung kann es sich in sehr vielfältigen Manieren benehmen, und dieser Art von Selbsterhaltung kommen natürlich viele Arten und Weisen zu. Es ist aber klar, daß grade sie niemals einem einfachen Wesen zugeschrieben werden kann, sondern daß sie innere Organisation voraussetzt; sie ist daher in der Physiologie bei der Lehre von einem Körper an ihrem Platze, der seine bestimmt eingerichteten kritischen Mechanismen hat; sie läßt sich auch auf die Seele anwenden, sobald wir in dieser mehr als bloß ein Wesen von einer einfachen Qualität erblicken; nur auf solche einfache Wesen ist sie schlechthin unanwendbar.

Entweder also das Seiende ist absolut gesetzt; dann kann es nicht gestört werden und hat gar kein Motiv zur Selbsterhaltung, sondern es existirt ruhig und genau auf die nämliche Weise fort. Soll aber Selbsterhaltung verschiedene Weisen haben, so muß sie eine variirbare That des Seienden sein, welches zwar gestört werden *kann*, aber nicht darf, und daher wie jeder Organismus mit einer Auswahl von Schutzmitteln versehen ist; Selbsterhaltung in diesem Sinne ist nie möglich, ohne der Störung wenigstens ein Differential wirklichen Einflusses zuzuschreiben. (Die Wesen *drücken* einander. S. 170.) Im ersten Falle kommen wir zu keinem Geschehen, im zweiten haben wir eine Mannichfaltigkeit im Seienden. Nun sagt Herbart allerdings selbst, alle

Mannichfaltigkeit, welche darin liege, daß A sich entweder gegen B, oder C oder D selbsterhalte, verschwindet sogleich mit dem Geschehen selbst, wenn man aufs Seiende, wie es an sich ist, zurückgeht; es ist immer A, das sich selbst erhält, oder erhalten wird. Diese Worte sind mir dunkel, denn es scheint nach ihnen gar in Frage zu kommen, ob die Selbsterhaltung wirklich existirt und nicht selbst eine zufällige Ansicht von der einfachen Fortexistenz des Realen ist. Dann wäre es schwierig, die Gründe einer solchen Ansicht zu finden.

Ich kann nach diesen Bemerkungen nur mit der Behauptung schließen, daß der gesammte Apparat der zufälligen Ansichten und Selbsterhaltungen, so geistreich und anregend alle diese Gedanken auch sind, doch vergeblich aufgeboten worden ist, und daß wir wirklich, wenn wir an einer einfachen und strengen Bedeutung der Begriffe festhalten, nur zu einem starren, unveränderlichen Sein, nicht aber dazu kommen, aus diesem den Schein des Geschehens zu erklären. Ich habe jetzt nur noch eine Bemerkung hinzuzufügen bei Gelegenheit des analogen Problems der Veränderung. Nehmen wir mit Herbart an, daß sie auf dem Wechsel des Zusammen der Wesen beruhe, so läßt sich doch hieraus nicht jener Unterschied von Substanz und Ursache so einfach herleiten, wie Herbart es angibt. Um die Veränderung zu erklären, muß nach ihm so oft eine Reihe von zusammenseienden Wesen angenommen werden, als Eigenschaften des Veränderlichen nach dem Probleme der Inhärenz zu deuten sind. So oft die Eigenschaften wechseln, ist auch diese Construction zu ändern; dabei aber darf dann nicht eine Zersplitterung vorgehn, wobei die Einheit des gegebenen Dings sich zertheilte, sondern damit den Anforderungen des Gegebenen genügt werde, welche verlangen, daß Eins aus dem Andern werde, muß der Anfangspunkt aller dieser vielfältigen Reihen nur Einer sein. Er ist der Mittelpunkt aller der Gruppen von Realen, die da kommen und gehn, und verschiedene Eigenschaften an ihm begründen oder wieder verschwinden lassen. Diese Intention ist ganz richtig, aber die Construction entspricht der Aufgabe nicht. Das Werden des Folgenden aus dem Ersten würde wegfallen,

sagt Herbart, wenn die beiden Complexionen auf einander folgten: Abc, mpq. Diese hingen nicht zusammen; der Faden des Zusammenhangs liegt in den Merkmalen, die gleich bleiben. Dieß ist vollkommen richtig, aber die Construction garantirt uns nicht, daß irgend ein Merkmal gleich bleibe. Es seien zuerst die Reihen gegeben A, B, C, D, A b c d, A β γ δ, deren gemeinsames Glied A eben deßwegen vorzugsweis die Substanz heiße, und die erste Reihe sei die Ursache des Merkmals a, die zweite die von b, die dritte die von c, die gegebene Merkmalcomplexion also abc. Es trete für die verschwindende dritte Reihe die neue ein: A, p, q, r. Woraus wissen wir nun, daß A, welches früher im Wechselverhältniß mit den beiden ersten Reihen die Merkmale a b hervorbrachte, durch das Eintreten der neuen Reihe nicht davon abgehalten wird, sondern nur ein neues Merkmal p statt des verschwundenen c erhält? Dafür wird uns durch Nichts Gewähr geleistet; die Selbsterhaltung, die durch die neue dritte Reihe von A erzwungen wird, warum sollte sie immer von der Art sein, daß sie die Selbsterhaltungen gegen die erste und zweite Reihe gar nicht störte, sondern sich friedlich ihnen bloß beigesellte? Es ist dieß jedenfalls eine ungerechtfertigte Behauptung, und die bloße Gegenwart eines gemeinschaftlichen Gliedes in allen Reihen reicht gar nicht hin, um die allmählichen Uebergänge der Veränderung zu erklären, sondern mit dem Eintritt jeder neuen Reihe kann die Gesammtsumme aller Resultate sich ändern.

Diese Ausstellung mag minutiös scheinen; sie ist es aber nicht, wenn wir die Anhänglichkeit Herbarts an das Gegebene kennen, und den wenigen Werth, den er auf Entwicklungen legt, welche die Forderungen unbefriedigt lassen, die zu ihrer Erklärung die Thatsachen der Beobachtung machen. Es ist daher wichtig, wenn an diesem entscheidenden Punkte Herbarts Prämissen nicht bis an das Gegebene zurückreichen. Kein Problem ist in der Geschichte der Philosophie so celebrirt, als das des Beständigen im Wechsel; aber so wie eine von allem Anfang an zu Grunde liegende Substanz sich ungenügend zur Lösung der Frage bewies, so ist hier ungenügend diese Bildung der Substanz selbst, oder diese Veränderung ihres

Begriffs, nach der sie nicht mehr im Wechsel ihrer Attribute sich erhält, sondern nur eine gleiche ist in der wechselnden Zusammenfassung vieler. Folgen wir den Antrieben dieser Zweifel, um zu sehn, wohin sie führen, so würden wir der Annahme jenes gemeinschaftlichen Mittelgliedes mehrerer Reihen noch die nähere Bestimmung hinzuzufügen haben, daß seine Gemeinschaft mit einer Reihe nie die Resultate berührt oder stört, die aus seinem Zusammen mit andern Reihen hervorgehen; eine Konsequenz, die Herbart schwerlich gezogen haben würde, wenn wir bedenken, wie er in der Psychologie darauf besteht, daß vermöge der Einheit des Seelenwesens alle verschiedenen Selbsterhaltungen, die Vorstellungen, in Eine zusammenfließen würden, wenn sie nicht durch ihren Gegensatz daran gehindert würden. Gründet sich nicht die ganze Psychologie auf diesen gegenseitigen Einfluß mehrerer Selbsterhaltungen, der bei der obigen Bildung des Substanzbegriffs nicht mit in Rechnung gezogen worden ist? Geben wir aber die erwähnte nähere Bestimmung zu, so führt sie weiter. Nichts hindert, daß nicht überhaupt die Gemeinschaft aller jener Wesen sich auflöse, so lange sie ihnen zufällig ist. Wollen wir daher wirklich nicht nur die concatenirten Complexionen erklären, in denen zwar nie sprungweis, wohl aber am Ende alles neu wird, indem die älteren Wesen nur so lange bleiben, bis die neuen in der Complexion einheimisch geworden sind, sondern wollen wir auch den Fall beachten, wo eine Gruppe von Eigenschaften beständig und durch alle Verwandlungen der übrigen hindurch sich erhält, so werden wir voraussetzen müssen, daß es gewisse Reihen von Wesen gebe, die nie aus ihrem Zusammen heraustreten. Es wird dann ganz die nämliche Schwierigkeit eintreten, die umgangen werden sollte, nämlich der Unterschied wesentlicher und zufälliger Eigenschaften. Da nun jedem realen Wesen das Zusammen mit andern ganz zufällig ist, so kann die Festigkeit jener beständigen Complexion nicht aus der Qualität der zusammengefaßten Wesen hervorgehn; sie muß einen andern Grund haben, der nirgends liegen kann, als in einem Gesetze, das um des zu realisirenden Sinnes der Erscheinungen willen grade diese Complexion als beständige Grund-

lage des Geschehens fordert, eine andre ausschließt. Ueberall drängt sich dieser Gedanke der Gesetze zu; und es ist nirgends möglich, durch eine Welt von einfachen Wesen, denen alles Zusammen oder Nichtzusammen zufällig ist, an das Gegebene heranzureichen. Alles Gegebene stellt zwei Fragen: durch welche Mittel bin ich realisirt worden, und warum bin ich so, wie ich bin? Beide Fragen verlangen von der Metaphysik die Principien ihrer Aufklärung und man wird niemals die Wirksamkeit der Mittel begreifen können, wenn man das Reale nur als die Stifte ansieht, durch die die Erscheinung an einen festen Hintergrund angeheftet wird.

Ich habe in dem Vorigen die Einwürfe zusammengefaßt, die sich mir im Einzelnen gegen Herbart's Ontologie aufdrängten und habe nun nur noch in einigen Bemerkungen fortzufahren, die am Eingange dieser Zeilen gemacht wurden. Es war dort die Frage aufgeworfen worden, ob es sich nicht mit diesen Grundbegriffen der Ontologie so verhalte, wie mit denen der Naturphilosophie, nämlich den Begriffen der Materie und der Kraft, die, so wie sie sind, immer nur metaphysische Illusionen sind, aber nothwendige, ohne deren Gebrauch eine Ausbildung der Wissenschaft nicht zu denken ist. Ich möchte jetzt diese Frage in gewissem Sinne bejahen. Die atomistischen Lehren hängen so sehr mit den Neigungen des menschlichen Verstandes zusammen, daß man daraus nicht blos auf eine Faulheit des Denkens schließen kann, die das idealistische Continuum nicht festzuhalten vermöchte, sondern auf die Vermuthung, auch hier eine wirklich metaphysische Illusion zu sehen, hingeführt wird.

Was Herbart objektiven Schein nennt, das ist zwar noch sehr verschieden von dem, was ich nothwendige metaphysische Illusionen nenne; allein es kommt auf diesen, später einmal zu berührenden Unterschied, hier wenig an, und so kann ich meine Meinung kurz dahin ausdrücken, daß ich Herbart's scheinbares Geschehen eben für das wirkliche, sein Seiendes dagegen für einen objektiven Schein erkläre, der sich nothwendig in dem Geiste jedes Beobachters der Dinge erzeugt, und allerdings niemals der Wissenschaft entbehrlich sein wird. So wenig als Raum und Zeit

von unserer Auffassung der Dinge abgehalten werden können, so wenig jener Begriff eines atomistischen, einzig auf sich beruhenden Realen; aber so wie der Metaphysiker jene Anschauungen in ihrer Entfernung vom wahren Sein und dem wirklichen Geschehen darstellt, so hat er auch die Entfernung dieses Seienden von dem wahrhaften Sein aufzuzeigen.

Ueberblicken wir den Inhalt der Ontologie, den wir jetzt durchgegangen haben, und werfen wir im Voraus einen Blick auf die Synechologie, die uns lehrt, daß alle räumliche und zeitliche Ordnung, so wie die Bewegung, dem wahrhaft Seienden gleichgiltig, uns aber gegeben ist, so entwickelt sich daraus das Zugeständniß von selbst: das Geschehene ist dem Seienden fremd, und wir reichen mit dem Begriff des Seienden gar nicht bis zu dem Gegebenen hinan, aus dessen Scheine wir doch eben eine Hindeutung auf jenes Sein herleiteten. So viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein, sagt Herbart sehr richtig. Dieser Ausspruch läßt sich aber in zwei zerspalten: so viel scheinbare Qualität und scheinbare Dinge, so viel Hindeutung auf reale Wesen und ihre wahrhaften Qualitäten; dann aber: wie viel gegebene Relationen zwischen dem Scheine, so viel Hindeutung auf Relationen zwischen dem Seienden. Nun mag es immerhin sein, daß das Seiende gegen alle diese Relationen so gleichgiltig ist, wie es Herbart andeutet, indem er einen intuitiven Verstand zwar die Gegensätze in den wahren Qualitäten anschauen, damit aber doch Nichts erkennen läßt, was ein Prädicat eines dieser Wesen wäre; allein je gleichgiltiger die Wesen ihren Relationen sind, desto mehr hängt der wirkliche Thatbestand des Gegebenen natürlich von diesen Relationen selbst ab, und die Seienden werden nur die nothwendigen Beziehungspunkte für sie; ein nothwendiges metaphysisches Uebel, das da sein muß, wenn es zur Verwirklichung irgend einer Erscheinung kommen soll, in sich selbst aber gar kein Princip zur Hervorbringung des Gegebenen hat. Nun kann allerdings Jemand, wie die Eleaten dieses zuerst eingeführt haben, diesen starren Begriff des bloßen Seins so hoch halten, daß er, von aller Relation, aller Beziehung frei, in reiner Selbstgenügsam-

keit erhalten werden müsse, alle Erscheinung und alles bestimmte Geschehen dagegen als eine parasitische Luxuriation an ihm hervorkeime, bloß bedingt durch einen Concurs zufälliger Umstände, die um des wahrhaft Seienden willen recht gut auch hätten anders sein können. Allein in eben dem Maße entfernen wir uns auch überall vom Gegebenen, und es erfolgt nothwendig die Umkehrung der Begriffe, nach der die eleatischen Principien des Scheins, Herbarts Relationen, die dem Seienden gleichgiltig sind, grade zu dem Princip der Erklärung des Gegebenen, die Welt des wahrhaften Seins dagegen zu einer Reihe unbrauchbarer Abstractionen wird. Nirgend so sehr, als in dieser Gleichgiltigkeit des Seienden gegen seine Zusammenfassungsweisen, kann man ein Motiv finden, eben diese Zusammenfassungsweisen als eine zweite große Gruppe der Untersuchungsgegenstände für die Metaphysik anzusehn, vollkommen parallel jener Gruppe von Gedanken über das Seiende selbst, die den Inhalt von Herbart's Ontologie bilden. So wie wir bereits an einzelnen Stellen auf diese Untersuchung der Gesetze hingewiesen haben, ohne welche das Alles nicht geleistet werden kann, was Herbart in der Ontologie fordert, müssen wir es jetzt noch einmal im Allgemeinen wiederholen. Wenn nicht jede Qualität die absolute Position verträgt, so verträgt auch nicht jede im willkührlichen Denken mögliche Zusammenfassung der Realen diese Position, ein objectives, wirkliches Verhältniß zwischen dem Wirklichen zu sein, und wie gleichgiltig auch jedes Reale gegen seine Relationen sein möge, so ist n i c h t gleichgiltig gegen sie der S i n n der Welt, sondern von diesem sind sie in gewisse Grenzen eingeschlossen, durch welche sie das Gegebene hervorbringen.

Ich komme hier auf die im Eingange vorerwähnten Gedanken zurück, die hier nur eine kurze Erwähnung finden mögen. Der Vorwurf, Ethik mit Metaphysik zu vermischen, wird mir nicht erspart werden, wenn die letztvorhergegangnen Zeilen gelesen sind. Ich mag ihm gar nicht ausweichen, denn wenn auch Herbart diesen Vorwurf mit so lebhaften Ausdrücken mehreren Systemen gemacht hat, grade als ob er Recht hätte, so gründet sich doch

seine Polemik ebenso nur auf eine ihm unwiderleglich gewordene Evidenz, wie sich meine Forderung, Metaphysik nie ohne Rücksicht auf das, was im allgemeinsten Sinne Ethik heißen kann, zu bearbeiten, auch auf eine solche Evidenz gründet. Ein so herber und vollkommen unerträglicher Widerspruch für Herbart darin liegt, daß Eines zugleich Es selbst und ein Anderes sein soll, ein eben so großer liegt für mich darin, daß ein Seiendes schlechthin existire, in Relationen, die ihm ganz gleichgiltig sind, von denen aber doch zuletzt die Gestalt des Gegebenen abhängen soll. Da wir aber nie weiter kommen würden, wenn Jeder seine Evidenzen wiederholen wollte, so habe ich es versucht, an Herbarts eigener Entwicklung und aus seinen Datis heraus die Ueberzeugung zu begründen, daß jede Welt einer starren relationslosen Realität, wenn man sie auch annehmen und hochhalten will, doch nie zu dem Gegebenen zurückführt, und daß man daher neben jenem Kreise ganz willkührlicher Gedanken die Arbeit noch einmal beginnen muß, um aus Gesetzen und Relationen zu entwickeln, was aus dem Seienden nicht abzuleiten stand. Eben dadurch wird das Seiende dieser Art herabgesetzt zu der Reihe von Beziehungspunkten für allgemeine Gesetze, und in der That ist dieser Begriff des Seienden wohl ebenso sehr in der Sinnesart der Menschen begründet, als der Herbarts. Wenn wir fragen, was den Erscheinungen, was dem Gegebenen zu Grunde liegt, so fragen wir nicht blos nach einem Halt, der der Erscheinung Festigkeit gebe, denn man wüßte nicht, warum sie diese nicht von selbst haben sollte; sondern wir fragen zuerst nach dem Gesetze, das in den Erscheinungen sich erhält, und auf viel engere Weise jenen Zusammenhang hervorbringt, der durch das Seiende bewirkt werden sollte. Allein jede Idee, die in den Erscheinungen sich repräsentirt, muß, da sie als der Zweck derselben zu betrachten ist, nothwendig auch Mittel ihrer Realisation haben; sie setzt Ursachen voraus, und diese wiederum Gründe, nach denen ihnen ihre Wirksamkeit zukommt. Was nun aber, durch feststehende Gesetze der Welt bedingt, in dem Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibt, oder in regelmäßigen Rhythmen wiederkehrt, das nimmt für uns den objectiven Schein eines seien-

den Dinges an, und gibt uns die Illusion, als würde es durch einen unvertilgbaren Punkt der Realität, der in ihm selbst läge, fortwährend in der Reihe des Existirenden festgehalten. In der That aber liegt Nichts der Art in ihm, sondern es ist der gleich starke und gewaltige Arm ewiger Gesetze, der eine bestimmte Erscheinung fortwährend aufrecht erhält und sie im Wechsel anderer bewahrt. Nur darin besteht die absolute Position, sie kommt dem zu, das um seines Inhalts willen sein soll, und das Sein, das auf diese Weise gehalten wird, ist nicht im mindesten wandelbarer, als jene motivlose, absolute Position, aus der das Heer der gleichgiltigen einfachen Wesen hervorgegangen ist. Die Realität, die wir suchen, ist nicht die des Stoffes, sondern die der Wahrheit.

Doch genug jetzt von Ansichten, deren weitere Beleuchtung hier wenig Frucht bringen kann. Das Gesagte reicht hin, um das Verhältniß unserer Einwendungen gegen Herbart zu den erwähnten Ansichten festzustellen. Blicken wir nämlich auf das Vorige zurück, so war schon der Begriff des realen Wesens mit seiner einfachen Qualität den Forderungen der absoluten Position widersprechend; eine Qualität konnte diese Position nicht von selbst erlangen, sondern nur, wenn nach dem Gebote eines allgemeinen Gesetzes grade sie wirklich sein mußte, um dem Gesetze selbst als Angriffspunkt zu dienen. Das Seiende war also der vom Geiste nothwendig zu dem Gesetze hinzugedachte Beziehungspunkt. Nichts ging ferner aus den zufälligen Ansichten in der That hervor; nie konnten die Qualitäten zweier Seienden an und für sich eine Folge begründen, ohne daß ihnen diese Fähigkeit nach einem allgemeinen Gesetz zukam, wäre es auch nur dieses ungenaue gewesen, daß alles Entgegengesetzte sich aufheben müsse. Nicht endlich konnte der Schein der Substanz durch das bloße Vorhandensein eines gleichen Anfangsglieds in den Reihen combinirter Realen construirt werden, die der Veränderung zu Grunde gelegt wurden, sondern auch diese Erklärung machte allgemeine Gesetze unumgänglich nothwendig. Ich glaube daher nachgewiesen zu haben, daß Herbarts Entwicklungen nicht fortgehen ohne die verschwiegene

Mitwirkung von Gedanken, die er, als des Nominalismus verdächtig, auf langen Umwegen fruchtlos zu vermeiden gestrebt hat.

Möchten diesen Bemerkungen, die ohne Gunst und Ungunst zur Vertheidigung einer als wahr erkannten Ansicht vorgetragen worden sind, von anderer Seite die Erläuterungen entgegengestellt werden, die geeignet sind, Herbart von den Einwürfen zu befreien, die ich ihm machen zu müssen glaube. Wie die Anhängerschaft an einen großen Meister der Wissenschaft oft einseitige Verblendung, so bringt sie dagegen auch noch öfter eine Gewöhnung und Orientirung der Ansichten hervor, die Vieles in anderem und wahrerem Zusammenhange erscheinen läßt, als es der sieht, der, obwohl voll Anerkennung der geistigen Bedeutung einer Lehre, sich doch von vorn herein durch ihre Principien abgestoßen und von der Erlangung jener vollkommen häuslichen Eingewöhnung abgehalten fühlt. In diesem Sinne soll es mir erfreulich sein, der Irrthümer in meiner Ansicht von Herbarts Gedanken überführt zu werden, deren Möglichkeit ich nicht im Mindesten in Abrede stelle.

Ueber den
Begriff Gottes, als Princip der Philosophie,
mit
Rücksicht auf das Hegel'sche und Neu-Schelling'sche System.

Von

Dr. J. U. Wirth,

Stadtpfarrer zu Winnenden.

Das uranfängliche Gefühl, die erste Form und Quelle der Religion, ist ein Sich-selbst-finden-wollen in einem Unbedingten. Der Geist ist eine unendliche Einzelheit in der Form der Individualität. Dieß sind die zwei an sich zwar vereinbaren, aber in gewisser Beziehung disparaten Elemente seiner Persönlichkeit. Als solche treten sie hervor und bilden den Zwist seines Lebens, welcher ihn nöthigt, in einem Unbedingten die Lösung zu suchen.

Soll dieses Unbedingte jenen Zwist zu lösen vermögen, so muß es an sich selbst von ihm frei sein. Als solches vermag es nicht das reine Unendliche, dieses als ein Abstractum betrachtet, zu sein. An und für sich ist das Unendliche, rein als solches, außerhalb des Gegensatzes; allein das reine Unendliche ist nur die Verneinung, nicht die Lösung jenes Zwistes. Gerade aber durch diese Verneinung wird im Leben des Geistes jener Zwist vielmehr hervorgerufen. Denn in demselben will sich das Unendliche nicht als das Bejahende des relativen Seins hergeben; es zeigt sich immer nur als die verneinende Macht des letzteren; es will sich nicht fesseln lassen, um mitten im Endlichen ein positives Element des Lebens zu werden. Würde daher das reine Unendliche als dasjenige geboten, welches den Zwist der unendlichen Einzelheit und der Individualität lösen soll, so würde sich darin dieser Zwist vielmehr nur selbst begegnen.

Das Unbedingte, als die lösende Potenz des Zwistes, muß **beide** Elemente selbst in sich schon gelöst enthalten. Ein solches ist das **Ganze** der relativen Unendlichkeiten, deren Wechselwirkung sich hiemit zum vollen Unbedingten zu vervollständigen scheint. Es ist auch keine Frage, daß dieses Ganze, lange Zeit her das einzige Unbedingte, welches die Philosophie gekannt hat, den Zwist zu lösen vermöge; aber dieß nicht, wenn es als Collectivum gedacht wird. Ist das Ganze ein bloßer Collectivbegriff, so ist die individuelle Unendlichkeit mit der Absicht, die sie hat, die Individualität der Unendlichkeit geeinigt zu sehen, nur unendlich außer sich selbst hinaus verwiesen. Denn nur in der vollständigen Reihe der individuellen Unendlichkeiten vermag hier das Unbedingte dem Geiste sich zum Genusse zu bieten; eine solche Reihe ist aber selbst derselbe Zwist, welcher den Geist umhertreibt, unendlich endlich und endlich unendlich zu sein. Nehmen wir aber das Ganze als Einheit, als einen singulären Begriff, dann ist es eine Gotterfüllte Welt und vermag allein den Zwist zu lösen; dann aber ist es Organisation eines unendlichen Singulären.

Und dieses ist das gesuchte Unbedingte. **Sich-selbst-finden**-wollen im Unbedingten, dieß haben wir als das Wesen des religiösen Gefühls bezeichnet. Sich selbst aber vermöchte der Geist nicht im Unbedingten zu finden, wäre dieß nicht selbst ein Selbst. Bestimmter aber haben wir gesagt, der Zwist, dessen Lösung zu suchen das Wesen des religiösen Gefühls ist, entspringe aus der Divergenz des Unendlichen und der Individualität im menschlichen Wesen. Soll daher das Unbedingte diesen Zwist lösen, so muß es selbst Einheit des Unendlichen und des Ich, es muß **an und für sich seiender Geist** sein. Auf ihn weist das religiöse Gefühl, ihn setzt es selbst voraus. Das rein Unendliche negirt nur den Zwist, ruft ihn also wieder hervor, das Ganze der relativ unendlichen Geister löst ihn nie schlechthin. Das Unbedingte als an und für sich seiender Geist ist seine ewige Beschwichtigung; als solcher enthält er ewig den Zwist schon gelöst; in ihm begegnet uns das Unendliche als das, was wir erst erstreben, nehmlich als Selbst. Lösung eines Zwistes ist aber zugleich die Einheit

seiner Elemente, nur als dasjenige, worin die Elemente selbst einzugehen streben und worin sie ihr eigenes Wesen realisirt finden; sie ist mit Einem Worte der Zweck des Zwistes. Folglich muß auch das Unbedingte gedacht werden als Zweck des Zwistes des Geistes; folglich muß es, obgleich an sich oder seinem Wesen nach unendliche Einzelheit, doch als die Einheit des Unendlichen und der Individualitäten sich hervorbringen. Es muß somit werdende Einheit beider Elemente sein. Denn der Zweck wird erst, er ist noch nicht. Ohne etwas Successives in Gott wäre er daher nicht Object des religiösen Gefühls. Er würde ohne alle Beziehung auf dasselbe, völlig gleichgiltig für den Geist sein. Der Geist sucht seinen Zweck in Gott und weiß eben damit Gott als sich hervorbringende Thätigkeit seiner Elemente. Darum hat Gott nothwendig eine Geschichte; alle tieferen Religionen, und am meisten die christliche, kennen eine solche und nur ein, von der mysteriösen Quelle der Religion, dem uranfänglichen Gefühle, weit ab verirrtes Denken vermochte Gott zu etwas völlig Ungeschichtlichem zu machen.

Sich selbst im Unbedingten finden wollend, haben wir gesagt, divinirt das religiöse Gefühl das Unbedingte als unendliche Einzelheit. Aber, setzten wir hinzu, suchend darin die Lösung seines Zwistes, ahnet es das Unbedingte als seinen Zweck, d. h. als ein Zumal beider Elemente der menschlichen Persönlichkeit, der unendlichen Einzelheit und des Individuellen, als ein Zumal, welches sich erst hervorbringt, jedoch sicherlich hervorbringt. Dieß aber vermag das Unbedingte nur zu sein, wenn es Grund jener beiden Elemente ist. An und für sich unendliche Einzelheit, muß es diese, die Einzelheit, irgendwie selbst fixiren gegen die Unendlichkeit; hierdurch eben wird die Einzelheit ein bloß relatives Eins, eine endliche Individualität, und sie, die unendliche Einzelheit, bricht sich in ihnen, die als endliche Eins nur in einer unendlichen Reihe den unendlichen Grund darzustellen vermögen. Hierdurch selbst gebrochen in sich, die unendliche Einzelheit, und in die individuellen Eins, muß das Unbedingte den Bruch wieder zum Ganzen zurückführen. Dieß aber vermag es nur, indem es den

individuellen Eins sich als unendliche Einzelheit selbst eingestaltet. Hierdurch entsteht der Geist des Menschen, das Band zweier Potenzen, des Unendlichen selbst und des Endlichen. Es ist aber klar, daß hierdurch erst der Zwist in seiner ganzen Schärfe, daß jetzt erst jener Zwist entsteht, der das religiöse Gefühl aus seiner Uranfänglichkeit hervorruft. Wenn daher dieses Gott sucht, so ist es nicht der reine Gott an sich, sondern als Geist eines Geisterreiches, in welchem in tausend Brechungen die Gottheit sich selbst schaut und die Individualität als eine ewige affirmirt wird, oder es ist Gott als unendliche Subjectivität, deren vollendete Existenz der Kreis der ewigen Genien der Einzelnen als versühnter Einheiten des Unendlichen und Endlichen ist.

Das ist das Gotterfüllte Sein, welches die Sehnsucht des Grundes im Geiste ist. Sich selbst will dieser Grund finden in dem Unbedingten, — in diesem Grundgefühle liegt, daß das Unbedingte unendliche Einzelheit, Subject, aber zugleich Grund einer Disjunction seines Seins in die relativen Einheiten und die unendliche Einzelheit, und endlich, daß es als Allgeist, als Monade des begeisteten Seins, sich hervorbringendes Zumal jener Elemente, zugleich Selbst- und Weltzweck sei.

Wir verstehen von hieraus alle Religionen. Weil jenes uranfängliche Gefühl die ganze Geschichte durchziehen muß, so muß auch in allen Religionen jener uralte Zwist und seine Lösung als ein theogonischer Prozeß irgendwie vorkommen.

Die Philosophie aber ist es allein, welche das lösende Wort über jenes Grundgefühl ausspricht. Nicht meine ich eine Philosophie, welche so abgezogen, so alles Lebens und aller Tiefe baar wäre, daß sie das Unbedingte nur entweder außer dem Negativen oder als das Negative selbst, als ein bloßes Ja oder als das leere Nein, als ein bloß affirmatives Wesen oder als den abstracten Proceß selbst zu denken vermöchte, sondern eine Philosophie, die frei ist von diesen Dilemmen, weil sie endlich mit ihrem Grunde auf das Reine kommt.

Erster Abschnitt.

1.

Aber die Philosophie muß jenes Gefühl schlechthin analysiren, d. h. sie muß auf den letzten Grund desselben zurückgehen oder sie hat vor allen Dingen nach dem Princip zu fragen. Wir können sagen, um das Princip bewege sich die ganze Philosophie. Der Grund hievon wird sogleich einleuchten, wenn wir fragen, was die Philosophie wolle, wenn sie ein Princip suche? 1) Wir haben ein mannigfaltiges Wissen. Woher entsteht uns nun das Bedürfniß des philosophischen Wissens? Das Bedürfniß kommt her von dem Ungenügenden einer Sache. Es muß also auch in jedem anderen, als dem philosophischen, eine Ungenüge verborgen liegen. Dieß Ungenügende kann nur in der Unvollständigkeit dieses Wissens selbst und diese zuletzt nur in seinen Grundbegriffen liegen. Die Unvollständigkeit des in ihnen enthaltenen Wissens kann aber nur darin bestehen, daß diese Grundbegriffe selbst der Begründung bedürfen. Alles andere, als das philosophische Wissen beginnt mit Axiomen, Begriffen oder Sätzen, die nicht abgeleitet sind. Hiedurch ist dieß Wissen ein bloß bedingtes und problematisches, ein bedingtes — denn es setzt durch die Annahme von Axiomen ein anderes Wissen voraus, welches diese Axiome selbst ableitet; ein problematisches, denn ein unbegründetes Wissen ist problematisch. Ein problematisches Wissen aber ist kein Wissen. Es muß aber ein Wissen geben. Nehmet auch das Gegentheil an, daß es kein Wissen gebe, so wissen wir doch, daß wir nicht wissen. Gibt es daher ein Wissen, — dieses Wort natürlich im wahren Sinne genommen — so muß es ausgehen von einem Begriffe, welcher schlechthin begründet ist. Nur, wenn das philosophische Wissen ausgeht von einem solchen Begriffe, ist es unbedingt und apodiktisch, und nur ein solches Wissen ist wahres Wissen, was die Philosophie sein muß. 2) Das Princip der Philosophie muß begründet sein. Begründet sein heißt aber, gesetzt sein durch ein Anderes. Dieß kann aber das Princip der Philosophie nicht sein. Nehmen wir an, ihr Begriff sei wirklich gesetzt durch ein Anderes, so wäre er bedingt. Folglich wäre auch das Wissen,

welches von diesem Begriffe ausgeht, ein bedingtes. Folglich bedürfte dieses Andere, durch welchen das Princip gesetzt wird, selbst einer Begründung und so fort in's Unendliche rückwärts, d. h. es entstünde kein Wissen. Also darf das Princip der Philosophie nicht gesetzt sein durch ein Anderes, also muß es voraussetzungslos sein. 3) Hieraus folgt durch einen einfachen Schluß, daß dieses Princip alles Andere, als es selbst, setzen müsse. Denn nehmen wir an, es gäbe irgend etwas, was es nicht setzte, so wäre es ebenfalls bedingt durch dieses Andere. Es wäre folglich, wie bewiesen worden, nicht voraussetzungslos.

Das Princip der Philosophie, haben wir also gezeigt, ist ein schlechthin begründeter, aber voraussetzungsloser und alles Andere setzender Begriff. In diesem Begriffe scheint aber ein Widerspruch zu liegen. Wir haben deducirt, daß er schlechthin begründet und doch schlechthin voraussetzungslos seyn müsse, wir haben aber zugleich bemerkt, daß Begründetsein sei = Gesetztsein durch ein Anderes, Voraussetzungslosigkeit aber ein solches Gesetztsein durch ein Anderes ausschließe. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Seine Lösung liegt, genauer betrachtet, schon in der Deduction. Die Nothwendigkeit der schlechthinigen Begründung liegt im Wissen, die der Voraussetzungslosigkeit im Wesen des Princips, d. h. jene Begründung ist eine schlechthin subjective, diese Voraussetzungslosigkeit ist eine objective, eine reelle Bestimmung des Princips selbst, sowie das, daß das Princip alles Andere, als es selbst, setzen müsse, gleichfalls eine reelle Bestimmung desselben ist. Eben deßwegen ist wohl zu unterscheiden zwischen dem Anfange und dem Princip der Philosophie. Das Princip soll schlechthin begründet werden durch ein Anderes. Die Begründung darf aber bloß eine subjective sein, das Princip selbst muß vielmehr voraussetzungslos sein und alles Andere setzen. Folglich ist an sich das Andere, welches das Princip begründen soll, vielmehr nicht Grund, sondern Principiat des letzteren. Das Princip aber soll schlechthin begründet sein. Nicht von irgend einem Principiat aus darf auf das Princip geschlossen werden. Würde dieß geschehen, dann wäre die Gefahr, daß wir nicht das

alles Andere setzende, d. h. absolute Princip bekämen. Denn von irgend einem Principiat läßt sich nur auf irgend ein Princip schließen. Irgend ein Princip aber darf, wie bewiesen, das philosophische nicht sein, dieß muß das Princip schlechthin sein. Folglich ist der erste Begriff, mit welchem die Philosophie beginnt, schlechterdings nur der des Principiats schlechthin, oder der Begriff des Principiats an sich. Dieser Begriff ist daher der Anfang der Philosophie und dieser Anfang eben deßwegen durchaus nicht eins mit dem philosophischen Princip. Der Anfang ist vielmehr das durchaus Vorausgesetzte selbst, sein reiner Begriff, dasjenige, was das Gesetztsein durch ein ganz Anderes genannt werden muß. Das Princip ist und muß hievon das Gegentheil sein, das durchaus Voraussetzungslose, völlig Selbstständige, rein aus sich selbst Seiende. Es resultirt aus Nichts, hiemit auch nicht aus dem Anfang. Sein Resultiren ist bloß unser Denken. Wie könnte es resultiren, da ihm Nichts vorangeht und Alles nur aus ihm folgt?

(Es erledigt sich durch die angegebene Unterscheidung des Anfangs und des Princips der Philosophie und durch genauere Bestimmung des Uebergangs von dem ersten zum zweiten ein alter Streit, welcher unter den Philosophen geführt worden ist. Die Einen haben behauptet, die Philosophie beginne mit Axiomen, die Anderen setzten das Charakteristische derselben gerade darein, daß sie Alles, auch ihre Principien beweise, und die Skeptiker haben hieraus einen eigenen Tropus gebildet, indem sie sagten: entweder geht die Philosophie von einem Axiom aus, dann aber läßt sich demselben mit dem gleichen Rechte, mit welchem es aufgestellt wird, ein anderes Axiom gegenüberstellen; oder aber das Princip wird aus einem andern Begriffe bewiesen, dann aber bedarf dieser Grund wieder eines andern Grundes und sofort ins Unendliche rückwärts. Dieses Dilemma ist durch die Deduction gelöst. Der Begriff, welcher der Grund des Princips ist, ist durch das Princip selbst, nämlich durch den formellen Begriff desselben, schlechthin bestimmt. Es kann also außer ihm keinen andern geben, und ein Regressus in infinitum ist hier durchaus undenkbar. Ein

anderer Widerspruch ist es bekanntlich gewesen, welchen Jacobi in dem Begründen des absoluten Princips finden wollte und welchen er als Instanz für den bloßen Glauben gebrauchte. In seiner ganzen Schärfe lautet er so: Die Philosophie als solche muß beweisen. Folglich muß sie auch das Absolute beweisen. Beweisen aber heißt Begründen und Begründetsein ist Wesen des Endlichen. Folglich macht die Philosophie das Absolute nothwendig zu einem endlichen Wesen. Dieser Schluß wäre ganz richtig, wenn es bloß progressive Beweise, d. h. solche gäbe, welche von dem Grunde auf die Folge schließen. Es gibt aber bekanntlich auch regressive Beweise, welche lediglich subjective Vermittlungen sind und das Princip vielmehr in seiner Absolutheit erscheinen lassen. Wird freilich ein Princip der Philosophie aufgestellt, dessen Voraussetzungslosigkeit in der reellen Aufhebung aller Voraussetzung schlechthin durch das Princip bestehen soll, so sehe ich nicht ein, wie ein solches Philosophiren dem Jacobischen Vorwurfe entgehen kann. Ausdrücklich wird von einer Lehre, welche die Voraussetzungslosigkeit des Princips in diesem Sinne nimmt, bemerkt, daß die Aufhebung aller Voraussetzung von selbst schon die absolute Setzung sei. Folglich ist jene ein reeller Act des Princips, folglich auch das Gegebene, ohne welches keine Aufhebung der Voraussetzung denkbar wäre, ein vor dem Princip selbst Seiendes, d. h. dieses ist ein Bedingtes. — Den Vorwurf des Dogmatismus fürchten wir nicht. Nicht jede Annahme einer absoluten Setzung, die nicht selbst Aufhebung aller Voraussetzung ist, führt zum Dogmatismus. Der Dogmatismus hat ganz anderswo seinen Grund, als in jener Annahme. Er ist allerdings ein System, welches ein schlechthin positives Absolutes annimmt. Aber darin hat er ganz Recht, daß er das Absolute gegen jede Voraussetzung positiv sein läßt. Wie könnte es negativ sein gegen Etwas, was außer und vor ihm gar nicht ist? Sein Fehler kann also nur darin bestehen, daß er die Positivität des Absoluten nicht gegen die eigene Position des Absoluten negativ werden lassen will, wodurch es das todte Ding der Abstraction bleibt.)

I. Absoluter Beweis des Princips.

Wir haben nunmehr genau bestimmt, was das absolute Princip sein müsse. Aber dieß lediglich auf formale Weise. Was das Princip selbst sei, das ist erst zu bestimmen, erst zu beweisen. Aber wie kommen wir von jener lediglich formalen Bestimmung des Princips aus auf seine materiale Bestimmung? Etwas bloß Formales kann jenes Princip nicht sein. Wir haben gezeigt, warum die leere Form der Aufhebung aller Voraussetzung an sich nicht das Princip selbst sein könne, weil nämlich diese Abstraction eine Materie voraussetzt, von der sie abstrahirt. Aber eben dieß Letztere, der Begriff der Voraussetzung selbst muß auf die Materie des absoluten Princips führen. Weil das Princip der Philosophie ein absolutes, das Setzende alles Andern ist, so muß der Anfangsbegriff, aus dem es dialektisch resultirt, das schlechthin Gesetzte sein. Hier haben wir schon ein Was, und dieses muß auf das Was des Princips leiten.

Das schlechthinige Gesetztsein ist das Sein durch Anderes. Dieß ist aber das schlechthin Mannichfaltige. Denn als gesetzt durch ein Anderes, ist jedes in sich selbst ein Verschiedenes; das Andere, durch welches es gesetzt ist, influirt auf seine Natur, und somit Jedes auf Jedes, wodurch eine unendliche Mannichfaltigkeit von Dingen entsteht, deren jedes sein bestimmtes Sein außer sich in einem andern Dinge hat. Dieß ist das schlechthin Gegebene, und, daß es dieses ist, ist durch den Begriff gesetzt. Wir nehmen das Gegebene nicht unmittelbar auf. Durch die formale Erkenntniß des Princips entsteht uns der Begriff des Gegebenen oder des Vorausgesetzten. Hiedurch aber sind wir der Gefahr enthoben, ein bloß irgendwie bestimmtes Gegebenes oder Vorausgesetztes zu haben und von ihm aus nicht auf das absolute Princip zu kommen. Die absolute Mannichfaltigkeit ist die nothwendige und schlechthinige, durch den Begriff selbst bestimmte Voraussetzung aller Philosophie.

Folglich ist das absolute Princip nur die reine Einheit selbst. Denn ist das schlechtweg Vorausgesetzte das Mannichfaltige, so kann das Voraussetzungslose nur das Gegentheil des

Mannichfaltigen, also nur die reine Einheit selbst sein. Wäre das höchste Princip irgendwie ein Mannichfaltiges, so wäre es bestimmt oder gesetzt durch ein Anderes, als es selbst ist, d. h. es wäre nicht Princip. Die reine Einheit ist hiemit das in sich Ununterschiedene, das Sichselbstgleiche, in welchem noch durchaus nichts Mannichfaltiges enthalten ist. Sie ist aber ebenso wenig von einem Anderen unterschieden. Denn es ist Nichts, wovon sie unterschieden sein könnte, und existirte Etwas, wovon sie unterschieden wäre, so wäre sie bestimmt und bedingt, d. h. sie wäre nicht Princip. Die reine Einheit ist daher das absolut sich Gleiche, durchaus Einfache.

Das schlechthin Einfache aber ist das Ideelle. Das Reale ist ein in sich mannichfaltig bestimmtes Sein. Das Ideelle dagegen ist durchaus sich gleich. Es ist aber diese ideale Einheit. Sie ist nicht etwa bloß in unserem Bewußtsein. Es wäre ein völliges Mißverständniß unserer Deduction, wenn man diese reine Einheit als etwas bloß Gedachtes bestimmen wollte. Man hätte dann übersehen, was wir deducirten, daß die absolute Voraussetzung eben die Voraussetzung der reinen Einheit selbst ist, daß also die Vernunft im Denken der absoluten Voraussetzung nothwendig bestimmt ist, die reine, ideale Einheit als Sein zu denken. Wäre sie lediglich ein formaler Begriff, so wäre auch der Begriff der Voraussetzung ein bloß formaler. Er ist aber, wie bewiesen, der Begriff des schlechthin Gegebenen. Mit derselben Nothwendigkeit daher, mit welcher die Voraussetzung der Philosophie das schlechthin Gegebene selbst ist, muß das, was diese Voraussetzung voraussetzt, selbst ein Seiendes, aber nicht das gegebene Seiende, sondern das rein Seiende selbst sein.

Als solches ist die reine Einheit überall und in Allem; sie ist das Göttliche, das Gute. Das Gute ist dasjenige, was die Welt der Willen erhält, was da macht, daß alle verschiedenen Willen zusammengehalten bleiben, daß das Herbe des Gegensatzes verschwindet; das Gute ist etwas Positives, ein Sein=setzendes. Alles dieß aber ist die Einheit. Sie ist das Heilige, Ewige in Allem, die Liebe selbst, die Alles bewegt.

Sie ist dieß aber nicht als Prädicat-, sondern als ein Substantivbegriff. Sie ist nicht an Allem, sondern das Wesen von Allem. Allem liegt eine Einheit zu Grunde; diese Einheit ist das Unsinnliche in Allem, dasjenige, was nicht diese oder jene Eigenschaft an Dingen, sondern was der bewegende Grund aller dieser Eigenschaften ist. Die Einheit ist so die plastische, empfindende, ja in höchster Potenz die denkende Seele, und das Denken selbst in seiner absoluten Reinheit ist die schlechthinige Einheit, die sich als solche erfaßt. Hieraus erhellt, daß allein die Einheit der höchste Begriff der ganzen Philosophie, daß sie das Wesen Gottes selbst sei und daß kein anderes Princip an die Spitze der Philosophie gestellt werden könne.

Die reine ideelle Einheit, haben wir gesagt, wie sie am Anfange ist, ist das Nichts aller Bestimmtheit, das pure, lautere Unendliche, dasjenige, was durchaus kein Anderssein in sich enthält, sondern nur sich gleich ist. Aber eben dieses sich Gleiche, das sich nur auf sich bezieht, ist das Bestimmte. Das Bestimmte ist, was sich schlechthin gleich ist, nicht durch ein Anderes sich aus sich hinausreißen, durch dasselbe seine Gleichheit mit sich aufheben läßt, sondern in sich beharrt, sich nur auf sich selbst bezieht. So ist insbesondere ein bestimmtes Wollen ein durchaus sich gleich Bleibendes, was sich dem Wechsel der Stimmungen nicht aussetzt. Ein solches Bestimmtes ist die reine Einheit, weil sie als durchaus sich gleich sich auf sich selbst bezieht, nur mit sich zusammengeht. Das Absolute setzt sich daher in seiner Unbestimmtheit als das Bestimmte, nicht weil das Unbestimmte durch seinen Gegensatz zum Bestimmten selbst ein Bestimmtes ist — denn es hat noch keinen Gegensatz —; sondern weil es das Gegensatzlose ist, ist es nur sich auf sich Beziehen und darum Bestimmtes. Es ist von Ewigkeit her in Gott seine reine Einheit oder Unendlichkeit die Bewegung zur Sichselbstgleichheit oder Bestimmtheit. Das Werden der Bestimmtheit in Gott ist darum auch nicht ein Hervorgehen aus ihm, eine Emanation, vielmehr ist es ein Zusammengehen Gottes mit sich. Seine reine Expansion wird als reine Expansion nothwendig Contraction.

Wir haben hiemit zwei Elemente im Absoluten erkannt. Diese sind von einander unterschieden. Die reine Einheit nämlich ist das sich von Nichts Unterscheiden, in Allem mit sich Zusammengehen, und in Alles Hineingehen, mit Einem Worte Continuität. Das Bestimmte dagegen ist wohl auch die Gleichheit mit sich, welche die Continuität ist, aber als Unterscheiden von Anderem, ist es ein Eins, mit Einem Worte, es ist discret.

Als Continuität muß daher die reine Einheit von ihrem discreten Sein sich unterscheiden, sie muß von dem Letzteren abgestoßen werden und zu sich zurückkehren. Eben als schlechthin continuirlich geht die Einheit von ihrem bestimmten Sein in sich zurück und mit sich zusammen.

So hat sie also ihr discretes Sein sich gegenüber. Dieses aber ist ihr Sein und von ihr unterschieden. Beides ist daher in ihr gesetzt. Die continuirliche Einheit hat das discrete Sein als sich selbst und als ihren Gegensatz vor sich.

Fassen wir nun zusammen, was wir jetzt ein für alle Mal gewonnen haben, so ist die reine Einheit ein Dreifaches in sich geworden, reine Continuität mit sich, Setzen des Discreten als eins mit ihr und Entgegensetzen gegen sie, Thesis, Synthesis und Antithesis. Diese drei Acte sind aber nur Ein Act der reinen Einheit selbst, sie sind eins mit ihrem Wesen und von ihr nicht verschieden. Oder die reine Einheit ist eins mit sich, indem sie sich auf das Gegenbild ihrer selbst zugleich als sich und nicht als sich bezieht, d. h. die reine Einheit ist uranfänglich Selbstbewußtsein, reiner, ursprünglicher Geist, der in der ewigen Gleichheit seines sich selbst Denkens oder Wissens lebt. Sie ist ursprünglich reine ideale Energie, völlig potenzlos, völlig Licht in sich.

Im Selbstbewußtsein sind drei Bestimmungen, die wir deducirt haben, als ungetrennter Act, ein sich Gleiches, das sich gleich ist in der Beziehung auf ein Anderes und zwar in einer antithetischen und synthetischen Beziehung auf dasselbe. Eben so wenig ohne eine synthetische, als ohne eine antithetische Beziehung zu einem Anderen kann das sich Gleiche sich bewußt sein. Wie diese Acte uranfänglich in Gott seien, dieß haben wir gezeigt.

Man könnte vermeinen, diese Deduction sei willkührlich, da nicht jede Einheit selbstbewußt und doch das Absolute die Einheit selbst sei. Hiebei aber würde man übersehen, daß das Absolute reine Einheit ist. Als reine Einheit muß sie wohl jede andere Einheit setzen, und wir werden sogleich sehen, wie die unendliche Einheit in ein System von Henaden übergehe. Aber ihrem Wesen nach ist sie von diesen bestimmten Henaden zu unterscheiden, nämlich als die schlechthinige Einheit, als die Ureinheit aller Einheiten. Man denke sich nun aber scharf den Begriff der reinen Einheit und man muß schlechterdings auf die gegebene Deduction kommen. Eine bestimmte Einheit kann auch bewußtlos sein; es ist möglich, daß eine solche bloß plastische Seele sei. Denn eine bestimmte Einheit kann die übrigen bestimmten Einheiten nur außer sich haben; dann ist ihre ideale Seele in das bestimmte Sein nur ergossen; dann bildet sie, schlechterdings durch das sinnliche oder fremde Sein determinirt, das Sein immer nur außer sich; sie ist dann eine dunkle und blinde Henade. Aber also blind vermag die reine Henade nicht zu sein. Denn als reine Henade ist sie schlechterdings über das bestimmte Sein, das sie durch ihre Systole in sich setzt, zugleich hinaus und dieses Hinaussein ist, weil sie absolute Continuität ist, nothwendig zugleich Insichselbstgehen, d. h. sie ist ewiger Geist, absolute Reflexibilität, selbstbewußtes Leben.

Freilich beginnen wir mit einem ganz andern Begriffe, als die herrschende Philosophie. Diese setzt das todte, nichts vermögende, leere Sein voran. Wir aber beginnen mit dem Eins selbst, mit einem Begriffe, welcher der Tod aller Abstraction und uranfänglich Leben ist. Dieses reine Eins, das ἓν der Alten, die Urmonade Leibnitzens, ist der abgezogenste, lauterste Begriff, es gibt nichts Einfacheres, als er, weil er das Einfache selbst ist, und darum kann er allein an der Spitze der Philosophie stehen. Zugleich aber ist er allein bei der höchsten Einfachheit ein substantieller Begriff, etwas für sich Seiendes, Grund alles Lebens und selbst ursprünglich Leben, Grund alles Geistes und selbst ursprünglich Geist. Mit ihm ersteigt die Philosophie die lauterste

Höhe alles Speculirens und vernichtet uranfänglich den Tod, den das abgezogene, mit Nichts beginnende Denken ursprünglich in sich trägt.

Den gegebenen Beweis der absoluten Geistigkeit Gottes halte ich für den allein streng philosophischen. Denn er ist analytisch-synthetisch. Er beruht auf der reinsten Analyse des Gegebenen und geht sodann synthetisch von dem Resultate dieser Analyse, dem Begriffe der reinen Einheit, zu dem des Selbstbewußtseins fort. Eine andere, ebenso streng philosophische Art, die uranfängliche Geistigkeit Gottes zu beweisen, läßt sich nicht denken. Indeß, weil diese reine Geistigkeit Gottes schlechthin uranfänglich ist, so läßt sie sich auch auf rein analytischem Wege beweisen. Hiebei kann man entweder auf den Inhalt des zu Beweisenden oder auf die Form der Erkenntniß, durch welche der Begriff des Absoluten entsteht, reflectiren. Wir wollen diesen doppelten Beweis noch führen, lediglich aber, um den schon deducirten Begriff dem Bewußtsein noch näher zu bringen, mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß von der Philosophie nicht bloß eine analytische, sondern auch eine synthetische Erkenntniß des Absoluten zu fordern sei, weil gerade ihre Differenz von dem unphilosophischen oder auch dogmatischen Bewußtsein darin besteht, die Möglichkeit (nicht bloß die Nothwendigkeit) dessen, was das unphilosophische Bewußtsein enthält, darzuthun.

II. Materialer Beweis des absoluten Princips.

Analysiren wir den reinen Inhalt irgend einer Erkenntniß, so kommt er zuletzt auf das Denkgesetz $A = A$ hinaus. Jedes Wesen ist sich selbst gleich, dieß ist der oberste Grundsatz alles Denkens. So ausgesprochen, bleibt aber dieses Denkgesetz lediglich formell. Um einen Inhalt zu bekommen, muß ich als Prädicat setzen a, b, c, d, und der Grundsatz lautet: $A = a + b + c + d$. A ist hier irgend ein Gegebenes, $a + b + c + d$ sind seine Bestimmungen, und A ist hierin bestimmt als sich selbst gleich in seinen unterschiedenen Bestimmungen. Hier haben wir offenbar einen mannichfaltigen Inhalt. In $A = A$ haben wir denselben

Inhalt; darum ist dieser Satz lediglich formal. Aber in dem Satze: A = a + b + c + d haben wir einen mannichfaltigen Inhalt; a ist nicht schlechthin = A, sondern ist ihm gleich nur in Verbindung mit b + c + d, und ebenso ist A nicht schlechthin = b oder c oder d. Jedes von diesen Prädicaten hat eine andere Inhaltsbestimmtheit und A ist ihre bloße Formbeziehung oder das Wesen des Dings selbst. Allein wie kommt die formale Logik zu dieser verschiedenen Inhaltsbestimmtheit? Hierauf antwortet sie nicht, und sie braucht sich nicht darauf einzulassen, weil sie das Gegebene voraussetzt und lediglich ihre Formbeziehung betrachtet. Darum kann sich ihr auch der höchste philosophische Begriff verbergen. Nämlich, weil sie die verschiedene Inhaltsbestimmtheit, welche in a, b, c, d ausgedrückt ist, nur aufnimmt, kommt sie auf den lediglich formalen Begriff des A, nämlich desselben als bloßer Beziehung des Mannichfaltigen auf einander. Ihr Gesetz ist nun wahr. Aber die weitere Frage ist die: wie kommt A dazu, das a, b, c, d als verschiedenen Inhalt zu setzen? In dem bloß Gegebenen können diese verschiedenen Bestimmungen an dem Subject gesetzt sein. So ist dann A selbst ein durch ein Anderes und durch dieses Andere verschieden bestimmtes Endliches. In dem höchsten und reinen A, dem absoluten Wesen selbst gedacht, muß aber, weil an ihm nichts gesetzt sein kann, jenes Gesetz lauten: das reine A setzt das Unterschiedene, a, b, c, d und ist doch darin sich gleich, oder mit andern Worten, das transscendentale Selbstbewußtsein ist selbst der Grund des formalen Denkgesetzes, d. h. nur aus Gott, sofern er uranfänglich seiner bewußt ist, vermag das oberste Denkgesetz abgeleitet zu werden. Nicht das abstrakte A = A, sondern ein Ideales, das absolute Selbstbewußtsein geht voran und setzt selbst jenes A = A. Die formale Logik, sobald sie als Denken eines Inhalts gedacht wird, weist zurück auf eine transscendentale, auf die Logik der absoluten, sich selbst denkenden Vernunft, und das reine Selbstbewußtsein ist hiemit derjenige Begriff, welcher der erste metaphysische und die Wahrheit der der Metaphysik vorangehenden Logik ist. Die formale Logik wird dieß auch freiwillig anerkennen, wenig-

stens so viel, daß ihr abgezogenes Gesetz nicht ein Letztes, weil nichts Produktives sei, wohl aber wird dieß eine andere Logik nicht zugestehen; so wenig ist sie auf die letzte Quelle aller Wahrheit zurückgegangen.

Oder auch: Es ist schlechterdings nothwendig, das Absolute jenseits der Gegensätze, frei von ihnen zu denken. Wäre das Absolute selbst ein Gegensatz, so wäre es endlich. Folglich muß es die Einheit der Gegensätze sein. Es ist aber wiederum nicht die Einheit der Gegensätze so, daß die Gegensätze und die Einheit verschiedene Dinge wären, daß also die Einheit etwas Anderes wäre, als die Gegensätze. Denn eben dadurch wäre die Einheit selbst wieder ein Gegensatz, nämlich der Gegensatz der Gegensätze, also endlich. Bis zu diesem Begriffe des Absoluten ist das philosophische Bewußtsein allgemein in unsern Tagen vorgedrungen. Aber das übersieht man ebenso allgemein, daß die Einheit zwar nicht ein anderes Ding, als die Gegensätze, ein Substrat u. dgl., nichts desto weniger aber unterschieden sein müsse von den Gegensätzen. Denn wäre sie nur in den Gegensätzen, nicht zugleich frei von ihnen, so wäre sie nur im Aussichhinausbilden begriffen, d. h. sie wäre in die Gegensätze verloren. Eines mit sich in den Gegensätzen muß also das Absolute sein; diese Einheit mit sich, die im Poniren der Gegensätze nie sich selbst verliert, ewig sich erhält, ist allein der absolute Begriff des Absoluten. Diese Einheit aber ist Geist, Selbstbewußtsein.

III. Formaler Beweis des absoluten Princips.

Betrachten wir endlich diesen Begriff des Absoluten rein nach seiner formalen Seite, fragen wir also lediglich nach der Art und Weise, wie Begriffe überhaupt, also auch der des Absoluten entstehe, so muß hier genau unterschieden werden zwischen der philosophischen und unphilosophischen Begriffsbildung. Jene besteht in der reinsten Analysis, deren höchstes Resultat zugleich die Möglichkeit der Synthesis in sich schließt; diese dagegen ist bloße und zwar unvollkommene Analysis ohne die Möglichkeit der Synthesis. Es ist klar, daß nur jene Begriffsbildung die allein wahre ist.

Der Begriff ist das Allgemeine, aber nicht bloß als irgend eine Bestimmung der Dinge — so wäre er selbst nur etwas Besonderes — sondern als das Identische in ihnen, hiemit als das Wesen derselben. Das Wesen aber ist setzende Einheit der vielen Bestimmungen. Die wahre Begriffsbildung besteht also in einer völlig reinen Analyse, einer Analyse, die nicht irgend eine concrete Bestimmung, sondern wirklich das Allgemeine erkennt und, auf diesem Punkte angelangt, synthetisch wird. Die unphilosophische Begriffsbildung dagegen ist bloße Analysis, ja sie ist nicht einmal vollendete Analysis. Sie nimmt irgend eine der vielen Bestimmtheiten in den Dingen, welche da ist, aber eben deßwegen nicht das Identische in allen Bestimmtheiten ist, da sie ja selbst nur eine derselben ist. Diese Bestimmtheit setzt sie als das Identische der Dinge. Wie kann also hier von einer möglichen Synthesis des Begriffs, durch welche er organisirend wäre, die Rede sein? Gesetzt aber auch, die unphilosophische Methode der Begriffsbildung setzte ein Identisches in den vielen Bestimmungen, so kommt es sehr darauf an: ob ein Identisches mit dem ausdrücklichen Bewußtsein der Forderung genommen wird, daß es synthetisch werden könne, oder nicht. Denn es sind mehrere letzte Allgemeinheiten denkbar, je nachdem nämlich dieselben als substantivische oder als prädicative Begriffe genommen werden. Die philosophische Methode kann nur in einer substantivischen Allgemeinheit einen letzten Begriff erkennen, weil nur eine solche einer apriorischen Synthesis, hiemit der Construction fähig ist; die unphilosophische Methode dagegen kann möglicher Weise, weil sie diese Forderung der Synthesis nicht an den Begriff macht oder vielmehr ihrer gar nicht bewußt ist, und, wenn sie ihrer eigenen unphilosophischen Natur folgt, so muß sie auf einen letzten, rein prädicativen Begriff kommen. — Hiedurch entstehen zwei himmelweit verschiedene Wissenschaften. Nehmen wir die rein unphilosophische Methode, den höchsten Begriff zu bilden, vor, so ist als das allercomplicirteste Wesen der Mensch gegeben. Er ist unter den sichtbaren Wesen allein Geist; Geist folglich kann nach jener Methode der höchste Begriff nicht sein. — Er hat mit einer

Classe von Wesen die Seele gemein, aber nur mit Einer Classe, mit anderen nicht; auch seelenhaft also kann der höchste Begriff nicht sein. Mit diesen beiden Classen von Wesen und zudem mit einer weiteren hat er das Leben gemein, aber auch ein Lebendiges darf der höchste Begriff nicht sein; denn noch bleibt eine letzte Classe übrig, mit der der Mensch nichts gemein hat, als daß er ist. Sein also ist hienach der Urbegriff, dieses leere, rein prädicative, nichts vermögende Sein!

Sobald wir dagegen mit dem bestimmten Bewußtsein der reinen Methode der Begriffsbildung an die Bestimmung des Princips gehen, so müssen wir einen ganz anderen Urbegriff gewinnen. Nämlich jene unphilosophische Methode geht völlig oberflächlich von dem Centralen, dem Geiste, durch die Mittelwesen, Seele und Leben, in das völlig Peripherische, das bloße Sein. Das wahre Wissen muß aber in ein noch Centraleres, als selbst der endliche Geist ist, eingehen, um den letzten Begriff zu gewinnen. Durch die peripherische Richtung des Wissens kommen wir auf den allgemeinsten Prädicativbegriff, durch die centrale auf den allgemeinsten Substantivbegriff. Was ist das Allerinnerste und zugleich Allbildende der Welt? Dieß muß schlechterdings die letzte Frage der Philosophie werden. Eigentlich sollten wir, um in der Einheit, als idealer Continuität der Discretion, dieß Centrum des Seienden nachzuweisen, die ganze empirische Welt durchgehen und zeigen, daß sie plastische Dynamis, Seele, Geist sei. Die Metaphysik setzt so, nach der subjectiven Seite ihrer Genesis betrachtet, die ganze Realphilosophie voraus. Hier haben wir es bloß mit der Form des Begriffs zu thun. Nehmen wir diese Form, so ist die Einheit das Einfache selbst, sie ist aber zugleich ein substantivischer Begriff, eben weil sie Alles in sich schließt, nicht an dem Vielen ist. Als dieser substantivische Begriff muß sie nothwendig die reine, apriorische, aus sich selbst sich bestimmende Synthesis sein. Wie? dieß haben wir schon bewiesen. Folglich ist sie das alleinige Princip der Philosophie und sie ist dieß auch von der formalen Seite in dem genau bestimmten Sinne, als ein unendliches Selbst, das sich von sich unterscheidet.

Hiemit haben wir uns auch bereits gegen den Vorwurf der Anmaßung vertheidigt, welche man in der Construction des Absoluten von jeher hat finden wollen. Diejenigen, welche der Philosophie diesen Vorwurf machen, mögen angeben, worin denn die Philosophie selbst bestehe, wenn nicht darin, daß sie die Möglichkeit des Absoluten aufzeigt. Das gewöhnliche Bewußtsein geht in seinen Beweisen von dem Dasein Gottes bis zur Nothwendigkeit seiner Idee. Damit aber ist noch nicht geholfen. Es sind in dieser Idee, wie sie das populäre Bewußtsein hat, disparate Elemente, deren Synthesis denkbar zu machen ist. Daß sie an sich denkbar sei, glaubt man wohl. Warum sollte sie es nicht auch für uns sein? Sie ist es so sehr, daß ohne sie überhaupt nichts denkbar ist. Denn Gott ist die Idee der Ideen, oder er ist der absolute Begriff selbst, wie wir so eben gesehen haben, deßwegen, weil dieser Begriff die reine Analysis mit der Möglichkeit absoluter Synthesis ist. — Wenn man diesen Begriff faßt, so wird man einsehen, wie von ihm aus die uralte Frage: Wie entsteht aus dem lautern A ein b, c, d, wie ein Vieles, Mannigfaltiges aus dem leeren, unterschiedslosen Eins? zu lösen sei. Diese b, c, d können nicht entstehen durch Emanation, noch auch dürfen sie abgeleitet werden durch einen indirecten Beweis, noch viel weniger darf die Differenz blos vorausgesetzt werden. Diese aber sind unseres Wissens die einzigen Methoden, deren sich die Philosophen bisher bedient haben, um zu der Differenz zu gelangen. Durch Emanation leiteten die Neuplatoniker die Differenz ab, während vor ihnen kein Philosoph an eine solche Ableitung auch nur dachte, aber durch Emanation entsteht kein Anderes in Gott. Böhme, Leibnitz und Schelling, wo er die Differenz anerkannt, bedienten sich des indirecten Beweises. So sagt der erstere: der göttliche Wille wäre sich nicht offenbar, wenn er nur ein einiger wäre (Göttl. Beschaulichkeit §. 10 u. a. and. O.). Leibnitz sagt: opus tamen est, ut Monades habeant aliquas facultates; aliâs nec Entia forent (princ. phil. §. 8.). Was Schelling betrifft, so vergl. z. B. seine Zeitschrift für specul. Physik II. Bd., II. Heft §. 10. Allein solche indirecte Beweise sind gerade an

diesem Orte, bei Lösung des höchsten Problems, völlig unstatthaft. Daß eine Differenz sein müsse, das sieht jeder aus der Unstatthaftigkeit des Gegentheils, aber wie sie denkbar sei, das ist allein die Frage. Daß endlich Fichte die Differenz nur vorausgesetzt habe, weiß Jeder; daß aber auch Hegel dasselbe sich erlaubt habe, werde ich seiner Zeit zeigen. Es ist daher keine der bisherigen Lösungen des Grundproblems der Philosophie für gelungen zu halten. Denn es muß gezeigt werden, wie die reine Einheit selbst das Bestimmte hervorbringe. Rein von ihrem Begriffe aus muß auf den des Discreten übergegangen werden, der Beweis ein directer und zwar genetischer sein. Sobald man sich die Probleme der Philosophie in ihrer ganzen Strenge denkt, hat man sie halb gelöst. So auch hier. Wir dürfen nur die beiden Begriffe: reine Einheit und Bestimmtheit vergleichen, und wir werden finden, daß sie nicht so weit auseinandergehen. Denn das Ununterschiedene ist das schlechthin sich Gleiche, das schlechthin sich Gleiche aber ist das Bestimmte. Weil aber die reine Einheit zugleich das Bestimmte nicht ist, geht sie in sich. In sich gehend bestimmt sie sich wieder als bestimmte Einheit und sofort. Hier haben wir die ewige Quelle aller Thätigkeit; denn alle Thätigkeit der Welt ist nur ein Act jener Einheit. Die ewige Oscillation der Weltseele und aller ihrer seelenhaften gewordenen Einheiten ist ein Wechsel zwischen Contraction und Expansion. Wer nicht in dieses Mysterium alles Lebens geblickt, dem bleiben die höchsten und wichtigsten Begriffe der Philosophie ein Räthsel. Aber man bemerke wohl, daß wir in unserer Deduction nur erst von einer Unterscheidung in Gott gesprochen haben! Eben deßwegen haben wir die Bestimmtheit nicht als ein Hervorgehen aus Gott, sondern vielmehr als ein Zusammengehen Gottes mit sich bezeichnet. Es ist weit entfernt, eine Emanation zu sein, vielmehr im eigentlichen Sinne eine Systole, durch welche sich Gott in sich selbst als bestimmte Einheit setzt. Wie könnte sonst die Differenz, wenn sie wirklich ursprünglich durch ein Hervorgehen oder etwas Aehnliches entstünde, eine Gott schlechthin *immanente* bleiben? Umgekehrt wenn Gott die Differenz selbst nicht immanent wäre, wie vermöchte er, Geist, Selbstbewußtsein zu sein?

B. Die Idealwelt.

Wir haben in der absoluten Einheit zweierlei unterschieden, ihre Continuität und ihre Discretion, das unbestimmte und das bestimmte Sein. Beide Bestimmungen setzt die absolute Einheit als identisch, diese identische Beziehung ist ihr Selbstbewußtsein.

Allein an sich ist das discrete und das continuirliche Sein Gottes unendlich verschieden. Jenes ist das Endliche, dieses das Unendliche, jenes das Einzelne, dieses das Allgemeine. Die Beziehung, in welcher die absolute Einheit beide als identische umschließt, kann daher nicht ein einfacher Act sein. Vermöge des Abstandes zwischen beiden Elementen Gottes, kann die Identität beider nur als eine intelligible Reihe von Stufen der Ineinsbildung der Discreten in das Continuirliche gesetzt sein, und dieß ist die Ideenwelt in Gott.

Die Ideen sind nichts Anderes, als die verschiedenen Formen der Ineinssetzung der absoluten Continuität und Discretion in der göttlichen Intelligenz. Alles Sein drückt nur einen verschiedenen, jedoch bestimmten Grad der Conjunction beider Elemente Gottes aus. Leben, Seele, Geist sind nichts als solche Bindungen der beiden Urbestimmungen des göttlichen Wesens. In Gott aber hat sich die absolute Einheit und die absolute Differenz beider Elemente ergeben. Folglich muß auch in demselben ewigen Acte, in welchem er sich selbst erkennt, auf ebenso ewige Weise die Ideenwelt gesetzt sein.

Die Continuität ist aber schlechthin identisch mit der absoluten Einheit; sie ist also ebenso unendlich, wie diese. Aber ebenso schlechthin ist in ihm die Discretion. Die absolute Einheit ist ewiges sich Unterscheiden von sich. Folglich sind in Gott absolut die Elemente von allem Seienden gegeben; folglich entsteht in ihm durch dieselbe intellectuelle Rückbildung der Continuität aus dem discreten Sein in sich, durch welche sein ewiges Selbstbewußtsein sich bildet, die vollständige Ideenwelt von allem Seienden, ein absoluter intelligibler Kreis alles Möglichen, aller verschiedenen Wesenheiten des Werdenden.

C. Die Realwelt.

Die Ideenwelt ist die erste concrete Selbstanschauung und real-ideale Selbsthervorbringung Gottes. In jener hat Gott sein Selbstbewußtsein in der Form der Differenz, in dem idealen Reichthume seines Wesens. Dieß, die reine Continuität der absoluten Einheit mit sich in den Discretionen, ist die Seeligkeit, der ewige Selbstgenuß Gottes. Denn Seeligkeit, Genuß ist überall, wo die discreten Bestimmungen des Seins in der reinen Continuität fließen. Es muß überall, wo jener Genuß sein soll, die Natur sich frei entfalten und doch ungehemmt in sich bleiben, sich vor sich selbst hervorbringen und doch sich nicht verlieren. Die absolute Henade in dem ewigen Reichthume ihres intelligiblen Lebens ist darum die seeligste; denn so groß dieser Reichthum ist, so mächtig ihre Einheit und ihr Sichselbstfinden in den Ideen.

Nichts desto weniger sind die Ideen bloße Wesenheiten. Sie sind noch keine reale Existenzen, sondern bloße intelligible Acte oder unsinnliche Einheiten in dem Verstande der absoluten Einheit. Werden sie real, so entfalten sie sich erst vollkommen, sie erlangen einen eigenen Bildungstrieb, dessen Formen zwar selbst schon ideell in ihnen enthalten sind, aber ohne daß sie schon in ihrer ganzen specifischen Bestimmtheit, völlig entfaltet mitgesetzt wären.

Hiedurch ist eine reelle Differenz des Möglichen und Wirklichen in Gott gesetzt. Damit aber ist der absolute Selbstgenuß der ewigen Einheit nur noch ein relativer. Es entsteht daher im Absoluten nothwendig der Wille, jene Differenz des Möglichen und Wirklichen in sich aufzuheben und somit die ewige Einheit, die erst idealiter, d. h. nur relativ absolute Totalität ist, vollendet, somit realiter als die Fülle ihres Lebens zu setzen. Das ist der Wille zur Schöpfung, der hienach so ewig ist, als Gott selbst.

Der Wille Gottes zur Schöpfung kann nicht anders begriffen werden, denn als der Wille, die Continuität der absoluten Einheit reell in die ganze Breite der Discretion auszubilden, damit so Gott in der Vollständigkeit seiner Natur vorhanden sei, oder damit er sich selbst schlechthin in der Wirklichkeit alles Möglichen

anschaue und empfinde. Der Endzweck derselben ist daher, daß die in die Discretion dahin gegebenen Ideen selbst lebendige, reale Einheiten werden, aus der Discretion aber sich zurückbilden in die ewige Einheit, und begeistet in ihm fortleben, damit Gott als absolute, unendlich seelenvolle Henade existire.

Es wäre daher ein Mißverständniß unserer Lehre, wenn man dieselbe dahin verstehen wollte, als setzten wir die Schöpfung lediglich nur als einen intellectuellen Vorgang. In Gott als Geist ist allerdings nothwendig das Erste die Intelligenz. Diejenigen, welche ihn nur als Substanz zu denken vermögen, können als das primum movens der Schöpfung lediglich sein blindes Wesen setzen; uns ist dieses movens seine, aber wesentliche Intelligenz, der Drang, sich vollständig offenbar zu werden. Allein dieser intellectuelle Vorgang, durch welchen die Schöpfung zu begreifen ist, ist zugleich eine reale Vollendung der Natur Gottes. Er ist die vollständige Begeistung seiner Substanz, eine Begeistung, welche zugleich ihre absolute Entfaltung ist. Es ist daher die Schöpfung eine wirkliche Evolution Gottes und das Wollen der Welt ein Selbstwollen Gottes in der ganzen Realität seines Seins. Darum ist die Schöpfung zugleich ein Act der Intelligenz, des Willens und des Wesens Gottes.

Also vermöchten wir den Willen Gottes zur Schöpfung nicht zu begreifen, wenn wir Gott nur als einen endlichen, nicht als unendlichen Geist dächten. Der endliche Geist projicirt sein Selbstbewußtsein ebenfalls, aber das Werk, in welchem er es projicirt, ist ein fremdes. In Gott kann diese Trennung nicht Statt finden, sondern die Einheiten, in welchen er sein Selbstbewußtsein projicirt, sind vielmehr sein eigenes Leben fort und fort, sind und bleiben seine eigene immanente Natur, seine nun beseelte und gegliederte Organisation.

Dieß ist die einzige Art und Weise, wie das ewige Actuellsein Gottes und seine Evolution sich vereinigen lassen. Wir werden in dieser Beziehung die Systeme in den heftigsten Gegensätzen sich bewegen sehen; wir werden finden, daß die einen das ewige Actuellsein Gottes setzen, ohne die Successivität desselben

in der Welt und die realen Widersprüche der letzteren aus Gott begreiflich machen zu können, daß die anderen dagegen die Successivität schlechthin als das Wesen Gottes bestimmen, ihn also als den Proceß selbst denken, ohne ein bewegendes Selbst dieses Processes oder die ewige Reflexibilität Gottes zu erkennen. Wir erkennen die potenzlose, rein actuelle Geistigkeit als das Anfängliche, setzen aber eben deßwegen ihre Leibwerdung durch reale Organisation als ihre ewige und nothwendige Selbstentfaltung, als Evolution ihres Wesens, und diese Entfaltung hinwiederum ist uns, wie sich später zeigen wird, ebenso ein hinausgehender, als ein hineingehender Proceß, wieder also selbst ein Gedoppeltes, Ausbreitung und Sichsetzen Gottes als centralen Selbstes. Das, was von Ewigkeit Gottes Wesen ist, actuelles Sein in sich und Werden, Act und Bewegung, das ist er in Allem in jedem Momente, indem er in Allem evolutionär und revolutionär, Aus- und Einkehr ist.

II. Kritischer Theil.

1) Die Hegel'sche Lehre.

Dasjenige Princip der Philosophie, welches wir für das allein zureichende erkennen und nachzuweisen gesucht haben, ist von dem Hegelschen Systeme — wenigstens dem Wortlaute nach — anerkannt worden und mußte dieß, weil jenes System die wichtige Bedeutung in der Geschichte der Philosophie hat, den Pantheismus in die Form des absoluten Idealismus erhoben zu haben. Das Hegelsche System ist unter den Systemen des Pantheismus das ausgebildetste, lebensvollste, es ist durch und durch Idealismus, der aber eben deßwegen seinem Wortlaute nach mehr besagt, als er streng genommen sagen kann. Hegel vollendet die Systeme des panthestischen Idealismus schon dadurch, daß er bis zu der letzten Abstraction, die er als solche anerkennt, zurückgeht, und sie bis zu dem reichsten Inhalt, den die Idee irgend sich geben kann, von Stufe zu Stufe sich vertiefen läßt. Während die Begriffe, welche die früheren germanischen Philosophen an die Spitze ihrer Systeme gestellt und welche sie als das Absolute bestimmt haben,

die Substanz, das Ich, die Identität des Realen und Idealen, solche Einheiten sind, welche eine Vielheit von Bestimmungen in sich schließen und daher selbst der logischen Ableitung bedürfen, so beginnt dagegen Hegel mit dem abstracten Begriffe, dem des Seins, führt ihn in seiner Logik durch die Kategorie des Wesens bis zur Idee, als der Einheit des Begriffs und der Objectivität durch, und läßt ihn in der Realphilosophie endlich bis zu dem höchsten Begriffe Gottes, dem des absoluten Geistes, sich vertiefen. In der Naturphilosophie nämlich wird die Idee begriffen als sich zunächst äußerlich in Raum und Zeit anschauend, aber immer tiefer aus dieser Aeußerlichkeit in sich zurückgehend, sich in sich reflectirend, bis sie im Thiere empfindende Seele wird. In der Philosophie des Geistes endlich gewinnt der logische, allgemeine Begriff, welcher in der Natur sich entäußert hat, sein unendliches Sein in sich, er kehrt in sich selbst wahrhaft zurück und wird so Geist. Dieser ist wieder im Einzelnen erst auf subjective, im Staate auf objective Weise da, bis er in Kunst, Religion und im reinen Wissen als absoluter Geist, als unendlich sich wissende und anschauende Idee sich actualisirt, und in diesem letzten Stadium, dem absoluten Wissen in seinen Anfang, das logische Element, zurückkehrt, um so als ein in sich geschlossener Kreis von Kreisen zu existiren. Bringt Hegel hierin schon, ihrer Form nach, die wahrhaft philosophische Erkenntniß des Absoluten insofern durch die Dialektik seines ganzen Systems zum Bewußtsein, als er nicht ein schon von Anfang an inhaltsvolles, sondern ein reines Wissen als das erste setzt, welches erst durch sich selbst den reichen Gehalt des religiösen Bewußtseins sich geben und logisch gewinnen muß, so hat er zugleich den pantheistischen Idealismus in die absoluteste Form, deren er fähig ist, auch seinem Gehalte nach erhoben, indem er nicht nur die Natur und alles Sein als bloße Form der Selbstanschauung eines Ideellen, des Begriffs, setzt, sondern auch, während Schelling in seiner früheren Philosophie den Geist als eine bloß relative, hiemit nur endliche Form der absoluten Totalität, des Gleichgewichts des Idealen und Realen, setzt, den Geist als das allein wahre Absolute bestimmt, welches

zugleich das Resultat und die Wahrheit der Natur ist. Denn der Fortgang der Idee von dem abstracten Begriff des Seins bis zu dem unendlich reichen des absoluten Geistes hat in dem Systeme Hegels den Sinn, daß der folgende Begriff, welcher logisch sich als Resultat der Dialektik des vorangehenden ergibt, in Wirklichkeit, weil er den vorangehenden als Moment enthält, Grund desselben als seiner bloßen Voraussetzung ist, und die Definition Gottes als des absoluten Geistes, welche sich am Schlusse der Philosophie ergibt, ist vielmehr die allein wahre und adäquate. Gott ist absoluter Geist, und die Natur nur ein Gesetztes, ein Moment in Gott als dem absoluten Geiste, der unendlichen, Alles in sich schließenden Totalität, welche ebenso vor, als nach der Natur, ihr Zweck und Grund ist. (Bd. 7. S. 695). Idealistischer kann eine Philosophie, wenn wir dem Wortlaute nach urtheilen, nicht sein. Der Fichte'sche und frühere Schelling'sche Idealismus sind in dem Systeme Hegels zur absoluten Form vereinigt. Die Substanz Schellings ist das geworden, was Prinzip des formalistischen Idealismus war, Ich, Subject, und es ist so geleistet, was schon in Schellings Philosophie durchleuchtete, was sie aber nicht leistete, weil sie immer wieder in die substanzielle Anschauung der bloßen Identität alles Seienden zurückfiel und das Ideale nur als die eine Hälfte, statt selbst als das Ganze setzte; geleistet sage ich, ist, was Ziel alles Idealismus sein muß, die Substanz als Subject, als unendlichen Geist zu begreifen.

Allein so sehr das Hegelsche System seine idealistische Tiefe, die Fülle der Anschauung und die Einheit seiner in sich zurückkreisenden Organisation nur durch die Behauptung hat, daß die früheren Stufen der logischen Idee von ihrem abstracten Anfang bis hinauf zum absoluten Geiste nicht vernichtet, sondern zuletzt in dem Begriffe des absoluten Geistes nur aufgehoben werden, welcher vielmehr Grund der Natur, sie, um sich anzuschauen, sich voraussetzende und als Moment in sich erhaltende, unendliche Subjectivität sei; so ist ihm dieser absolute Geist doch nur der menschliche, in letzter Beziehung nur der des Philosophen, welcher die Natur begreift. Im philosophischen Wissen,

der letzten Stufe des Weltprocesses, ist Gott absolutes Selbstbewußtsein, an sich ist und bleibt er das Abstractum der Allgemeinheit, die wohl Subjectivitäten hervorbringen soll, an sich aber selbstlos ist. Daß dieß der Sinn Hegels sei, ist nach den gepflogenen Debatten völlig überflüssig noch beweisen zu wollen. Statt vieler Stellen nur die Eine, schlagende! Im 7ten Bande der Gesammtwerke, S. 695 heißt es: „Als der Zweck der Natur ist der Geist vor ihr, sie ist aus ihm hervorgegangen: jedoch nicht empirisch (!), sondern so, daß er in ihr, die er sich voraussetzt, immer schon enthalten ist. Aber — seine unendliche Freiheit läßt sie frei und stellt das Thun der Idee gegen sie als eine innere Nothwendigkeit an ihr vor, wie ein freier Mensch der Welt sicher ist, daß sein Thun ihre Thätigkeit ist. Der Geist also, zunächst selbst aus dem Unmittelbaren herkommend, dann aber abstract sich fassend, will sich selbst befreien, als die Natur aus sich herausbildend; dieß Thun des Geistes ist die Philosophie.“ Aus diesem verworrenen Gerede, nach welchem der Geist in der Natur, die er sich voraussetzt, nur enthalten sein, ursprünglich eine so unendliche Freiheit gegen die Natur haben soll, daß er sie frei entläßt, und doch erst, weil er zunächst (er, der jene unendliche Freiheit gegen die Natur hat!) aus dem Sinnlichen herkommt, im Philosophen sich befreien muß, indem er die Natur wissend reproducirt, aus diesem Durcheinander von Begriffen geht wenigstens so viel hervor, daß das Absolute im Sinne Hegels absoluter Geist in letzter Beziehung einzig im philosophischen Wissen ist.

Fassen wir das Hegelsche Princip in diesem seinem bestimmten Sinne, so entsteht die entscheidende Frage: Genügt es, um von ihm aus das Sein zu erklären? Wir haben vor Allem an diesem Systeme als einen Vorzug die Einheit herausgehoben, welche es dadurch habe, daß der abstracte Begriff in einen reicheren Begriff, dieser wieder in einen inhaltsvolleren zurückgehe, bis sie alle in der Art in der Idee des absoluten Geistes sich zusammennehmen, daß dieser als Grund aller vorangehenden Stufen des Begriffs sich bestimmt, die vorangehenden Stufen aber als seine bloßen Momente erscheinen. Schärfer aufgefaßt ist gerade diese Methode

es, durch deren Anwendung das System der Grundeinheit, oder, was dasselbe ist, des Princips entbehrt. Wie kann denn das metaphysische Princip, aus dem Alles geworden, wieder Moment eines Andern werden? Als Moment ist es bloße Bestimmung einer Einheit; es ist subjicirt, und diese tiefere Einheit ist das Subject. Das metaphysische Princip aber — wohl zu unterscheiden von dem Anfang der Philosophie, der ein bloß subjectiver Ausgangspunkt sein kann — muß schlechterdings, weil es Princip, weil es Grundbegriff ist, auch die in allem Folgenden herrschende Einheit sein und bleiben. Das sollte man wahrhaftig nicht erst zu beweisen brauchen. Der bloße propädeutische Anfang der Philosophie kann und muß sich aufheben; denn er kann nur das Unmittelbare sein, das Unmittelbare aber ist ein Gesetztes, und das Gesetzte muß in seinen Grund zurückgehen. Der metaphysische Anfang aber oder das Princip der Philosophie kann nie sich aufheben, eben weil er Alles setzt. Das Princip kann sich bereichern, es muß dieß sogar, so nothwendig das Ideale Realität wird; aber in allem Inhalt, welchen das Princip setzt, — und aller Inhalt muß vom Princip gesetzt sein, weil es Princip ist — muß es sich selbst erhalten, es muß im Gesetzten bei sich selbst oder es muß Subject bleiben, ohne je in alle Ewigkeit Prädicat werden zu können. Das metaphysische Princip ist das Absolute und auch in der Hegel'schen Metaphysik hat es diese Bestimmung. Aber schon das Wesen entthront das Sein; es setzt es ab und zwar herab zu einem bloßen Sein, ja noch mehr vernichtet es; denn der Schein hat seine Nichtigkeit im Wesen. So ergeht es aber auch dem Wesen durch den Begriff und sofort. Eine solche Entthronung der Götter durch ihre Söhne hat man wohl in der Mythologie erlebt. Dieser Mythologie kann man dieß auch gut halten; denn entsprungen aus einer in das Mannichfaltige der Welt versenkten und ihre ethischen Mächte personificirenden Phantasie, vermochte sie die höchste Einheit nicht zu denken, welche über Alles herrscht und in Allem nicht bloß als εἱμαρμένη, vielmehr affirmativ sich erhält. Diese Einheit zu begreifen, hat aber bisher gerade als Unterschied des Philosophirens vom Mythisiren

gegolten, und kein einziges System, nicht nur jene, welche das absolute Princip sogleich als sich selbst denkendes Subject, wie das des Plato, Aristoteles, Zeno, Leibnitz, sondern selbst jene nicht, welche es abstract bestimmen, haben es wieder zu einem Moment oder gar zu einem nichtigen Schein depotenzirt. Sie alle haben ihren Grundbegriff festgehalten; er ist ihnen sämmtlich geblieben in allen weiteren Bestimmungen, welche sie aus ihm ableiteten. Nur eine falsche, und, wie wir sogleich sehen werden, nihilistische, im Grunde sophistische Dialektik konnte so sehr alle Regeln des Philosophirens vergessen, daß sie ihren Urbegriff, der nichts Geringeres als das Absolute in seinem reinen Wesen sein soll, wieder in eine leere Bestimmung, in das Aermlichste, was man sagen könne, wie Hegel sonst das Sein bezeichnet, verwandelte.

Der Raum gestattet uns nicht, alle Irrgänge darzustellen, durch welche Hegel in seiner Logik den Fortgang vom Sein aus zu concreteren Begriffen gewinnen will. Auch sonst sind dieselben dargestellt worden, und wir wenden uns daher zu dem Hauptprobleme, welches jeder, das Absolute an sich nicht als Geist, nicht als Subject, sondern als ein Abstractum setzender Pantheismus, hiemit auch der Hegel'sche zu lösen hat und von dessen Lösung die Wahrheit des Systems selbst abhängt, nämlich zu der Frage: wie ist das Lebendige, Beseelte, vollends wie ist der Geist geworden? Hier ist nur eines von beiden möglich, entweder jene höheren Seinsformen sind zeitlich entstanden oder sie sind ewig. Sind sie zeitlich entstanden, so ist ein Vierfaches und nur ein solches denkbar: sie sind entstanden entweder aus der logischen, an und für sich selbstlosen Idee, oder aus dem Geiste als dem absoluten Prius oder aus dem Chaos, das noch ungeschieden die verschiedensten Lebenskeime enthielt, oder endlich schlechtweg aus der Materie. Nach allen diesen genau bestimmten Weisen der Lösung jenes Problems muß einmal das Hegelsche System geprüft werden, um völlig über seine Wahrheit entscheiden zu können. Hegel gibt wenigstens von den tellurischen Formen des Lebens zu — und er kann nicht anders —, daß sie eine zeitliche Entstehung gehabt haben. Die Geschichte, sagt er (B. 7,

Abth. I, S. 437), ist früher in die Erde gefallen, jetzt aber ist sie zur Ruhe gekommen: ein Leben, das, in sich selbst gährend, die Zeit an ihm hatte; der Erdgeist, der noch nicht zur Entgegensetzung gekommen, — die Bewegung und Träume eines Schlafenden, bis er erwacht und im Menschen sein Selbstbewußtsein gefunden, und sich also als ruhige Gestaltung gegenübergetreten. Es ist uns dieß genug. Gibt Hegel nur von den tellurischen Formen des Lebens und Geistes eine zeitliche Entstehung, also eine Zeit zu, in der sie nicht waren, und eine solche, in der sie wurden, — so muß er auch ihre Genesis begreiflich machen, und diese Deduction wird in Hegels System sogar, obgleich schon hier der Widerspruch einer solchen Annahme unmittelbar in die Augen springt, den Werth einer allgemeinen Deduction alles organischen, psychischen und geistigen Lebens haben, weil Hegels System nur eine tellurische Form desselben kennt. Dasjenige Erklärungsprincip, auf welches zunächst das System führt, ist die logische Idee. „Indem", sagt er (Log. Th. II. S. 353), „die (logische) Idee sich als absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des Seins zusammennimmt, so ist sie als die Totalität in dieser Form — Natur. Diese Bestimmung ist aber nicht ein Gewordensein oder Uebergang. Die reine Idee, in welcher die Realität des Begriffs selbst zum Begriffe erhoben ist, ist vielmehr absolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebenso sehr gesetzt und der Begriff ist; in dieser Freiheit findet daher kein Uebergang statt, das einfachste Sein, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig, und ist der in seiner Bestimmung bei sich bleibende Begriff. Das Uebergehen ist daher hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst frei entläßt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend. Um dieser Freiheit willen ist die Form ihrer Bestimmtheit ebenso schlechthin frei — die absolut für sich selbst ohne Subjectivität seiende Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit." Diese Stelle kann nicht den Sinn haben, daß unser subjectives Erkennen, nachdem es den logischen Proceß durchlaufen, eine Tiefe gewonnen habe, bei welcher ihm die Na-

tur durchsichtig sei, der Geist in ihr nur sich selbst wisse. Ein solches Sichwissen der Idee in der Natur entsteht erst am Schlusse (vgl. B. 7, S. 696), nicht am Anfang der Naturphilosophie. Hier soll die Idee als etwas schlechthin Objectives gefaßt werden. Zwar schimmert jene subjective Auffassung der Idee in der angef. Stelle der Logik S. 352 durch, wenn es heißt: „Weil die reine Idee des Erkennens insofern (sie nehmlich logisch ist) in die Subjectivität eingeschlossen ist, ist sie der Trieb, diese aufzuheben, und die reine Wahrheit wird als letztes Resultat auch der Anfang einer andern Sphäre (der Natur) und Wissenschaft." Allein dieß ist nur eine der vielen Begriffsverwirrungen, der tausend Unterschiebungen und Verwechslungen völlig heterogener Gedanken, von welchen das Hegel'sche System voll ist. Wenn Raum und Zeit entstehen durch die Form der Selbstbestimmung der Idee, so muß sie wahrlich als eine objective Macht gedacht werden. Aber wie ist dieß denkbar? Wie kann die Idee etwas Objectives sein, welche durch die völlig subjectiven Reflexionsbestimmungen des Wesens, einer fingirten Möglichkeit im Unterschiede von der Wirklichkeit und dgl., vollends durch die subjective Logik hindurch geführt wird? Kann dieß ihr ewiger, an und für sich seiender Lebensproceß sein, welcher idealiter der Natur vorangeht und durch welchen sie in ihrer Fülle jene Sicherheit und Selbstgewißheit erlangt, mit der sie frei die Natur entläßt? Doch dieß zugegeben, das Allgemeine habe jene unendliche Lebensfülle, jenen Reichthum von abstracten Begriffen in sich, welchen Hegels Logik entwickelt und vermöge dessen es schlechthin nichts ihr Fremdartiges in der Realität gibt, diese vielmehr ihr ganz durchsichtig ist, wie kann sie denn nun die Natur schaffen? Es ist schon zugegeben, daß die tellurischen Formen der Organisation des Lebens und des Geistes einen zeitlichen Anfang hatten. Denken wir uns, die Erde sei in jenem primitiven Zustande, in welchem sie Nichts war, als eine Aetherkugel. Wie, woher kommt nun jene erfüllte logische Idee hinzu, um in der Kugel die verschiedenen chemischen Stoffe zu scheiden, sie als Granitmassen niederzuschlagen und das Lebendige hervorgehen zu lassen? Ist jene reiche Idee etwas von jener

Aetherkugel selbst Verschiedenes, so kann sie kein Abstractum sein; dann muß sie etwas in sich selbst und für sich selbst Seiendes, d. i. Subjectivität an und für sich sein. Das ist sie aber nicht nach dem Geiste des Systems. Sie muß daher etwas mit dem Aether selbst schlechtweg Identisches gewesen sein; dann war sie ursprünglich nicht die unendlich erfüllte, alle Wahrheit ideell in sich tragende Macht, welche ihrer selbst sicher die Welt entläßt, sondern sie war dann nur die ganz einfache Kraft der einfachsten Materie. Das einzig Vernünftige, was man vom Hegel'schen Standpunkte aus noch sagen könnte, um die tellurischen Bildungen genetisch zu erklären, wäre, daß eben jene Aetherkugel schon eine in sich zurückgehende Einheit selbst sei, die, indem sie immer reiner sich in sich reflectire, die Lebensformen bis hinauf zum Geiste bilde oder sie selbst werde. Allein diese Reflexion des Aethers selbst kann schlechterdings nur als Act eines Subjects begriffen werden; die Materie an sich, also selbst die reinste, strebt nur nach Ausdehnung; die Verneinung der Ausdehnung selbst ist Act eines Anderen, als der Materie, also auch hier des Aethers. Als diese Subjectivität setzt daher Hegel die logische Idee auch hier am Schlusse, wie früher am Anfange seiner Logik. Aber als solche setzt er sie nur durch Hypostasirung derselben; ja der Nerv seiner Deduction der Natur beruht auf einer Subjectivirung der in Wahrheit subjectlosen Idee. Denn derjenige Begriff, auf welchem der ganze Versuch einer Ableitung der Natur aus der logischen Idee beruht, ist der, daß sie sie, ihrer absolut sicher, sich selbst entlasse, oder (B. 6. §. 244) gar, daß die Idee anschaut, daß sie sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit als ihren Wiederschein zu entlassen. Dieß sind aber offenbar Bestimmungen, welche nur einem Subjecte zukommen; sie beweisen eben damit nur die unumgängliche Nothwendigkeit, welcher auch Hegel unwillkührlich bei aller Abstraction seines Princips sich nicht zu entwinden vermochte, das Princip doch als das schöpferische Selbst einer Welt zu denken, welche in allen ihren Sphären eine sich selbst concret anschauende Intelligenz offenbart. Es kann daher Hegeln nur zum Verdienste angerechnet werden, wenn

er sogar so weit geht, die Undenkbarkeit davon, daß die abstracte metaphysische Idee die Natur geschaffen habe, einzugestehen und den Geist als Princip derselben anzuerkennen. Dieß thut er in der schon citirten, höchst merkwürdigen Stelle (B. 7. Abth. 1. S. 695): „der Geist ist ebenso vor als nach der Natur, nicht blos die metaphysische Idee derselben. Als Zweck der Natur ist er vor ihr; sie ist aus ihm hervorgegangen." Hiemit setzt Hegel mit ausdrücklicher Ausschließung der metaphysischen Idee den Geist als Princip der Natur und geht ebendamit zu dem zweiten möglichen Erklärungsgrund der Welt über. Allein ebendamit stürzt er im Grunde sein ganzes philosophisches Gebäude um, und eben das Gefühl hievon war es, was Hegel bestimmte, sogleich jene Worte, in welchen er seiner ganzen Philosophie das Urtheil gesprochen, wieder zurückzunehmen. Die Natur ist aus dem Geiste hervorgegangen; jedoch, setzt er hinzu, nicht empirisch, sondern so, daß er in ihr, die er sich voraussetzt, immer schon enthalten ist. Wir wollen hier absehen von der Sophisterei, mit welcher Hegel, um ein, den Geist wirklich als Grund der Natur begreifendes System desto leichter zu widerlegen, ihm die absurde Meinung unterlegt, welche keinem Systeme so fremd sein muß, als eben jenem, als habe der Geist auf empirische, d. i. sinnlich wahrnehmbare Weise die Natur geschaffen. Wir fragen, was es heiße: der Geist sei immer schon in der Natur enthalten? Der Sinn kann der dreifache sein: entweder, die metaphysische Idee der niederen Organisationsstufen sei an sich schon die des Geistes, oder diese Organisationsstufen selbst seien der Grund des Geistes, das Unorganische verwandle sich in ein Organisches, dieses in ein Beseeltes und das Beseelte werde zuletzt Geist, oder endlich in der ursprünglichen Natur seien außer den Keimen des Pflanzlichen, Thierischen auch besondere materielle, in hohem Grade der Sensibilität fähige, vielleicht selbst schon sensible Elemente in einander, also als Chaos gewesen und ihre Scheidung sei die Schöpfung der Welt. Die erste Annahme hatte Hegel kurz zuvor verworfen; die zweite bestreitet Hegel ausdrücklich S. 440 seiner Naturphilosophie, wo er sagt: „Der Mensch hat sich nicht aus

dem Thiere herausgebildet, noch das Thier aus der Pflanze; jedes ist auf einmal ganz, was es ist." Folglich bleibt nur die dritte Annahme, die Hypothese eines mit allen möglichen Lebenskeimen geschwängerten Chaos übrig, und dieses ist es, was wenigstens der Vorgänger Hegels, Schelling, zu lehren scheint, wenn er in der Zeitschrift für spekulat. Phys. II. 2. S. 120 sagt: „Die Erde selbst wird Thier und Pflanze, und es ist eben die zu Thier und Pflanze gewordene Erde, die wir jetzt in den Organisationen erblicken. Nicht als ob wir uns vorstellten, das Organische habe sich überhaupt aus dem Unorganischen gebildet, da wir doch dieses gar nicht zugeben, und also freilich die Organisation nicht entstanden, sondern von Anbeginn, wenigstens potentia, gegenwärtig denken. Die jetzt vor uns liegende unorganisch wirkende Materie ist freilich nicht die, woraus Thiere und Pflanzen geworden sind, denn sie ist vielmehr dasjenige von der Erde, was nicht Thier und Pflanze werden konnte, also das Residuum der organischen Metamorphose." Einen solchen Zustand der Erde aber, in welchem die verschiedenartigen Lebenskeime noch ungeschieden, gährend, in einander lagen und wirkten, leugnet Hegel auf's Entschiedenste. „Man stellt", sagt er Naturphil. S. 439, „die Production des Lebendigen als eine Revolution aus dem Chaos dar, wo das vegetabilische und animalische Leben, das Organische und Unorganische in Einer Einheit gewesen seien. Das ist aber eine Vorstellung der leeren Einbildungskraft. Das Natürliche, Lebendige ist nicht gemengt, kein Vermischen aller Formen, wie in Arabesken. Die Natur hat wesentlich Verstand. Wenn also auch die Erde in einem Zustande war, wo sie kein Lebendiges hatte, nur den chemischen Proceß u. s. w.; so ist doch, sobald der Blitz des Lebendigen in die Materie einschlägt, sogleich ein bestimmtes, vollständiges Gebilde da, wie Minerva aus Jupiters Haupte bewaffnet springt." Wir können das Vollgewicht dieses Grundes nicht in Abrede stellen. Abgesehen davon, daß jene Erklärung eine bloße Diallele ist, das zu Erklärende, die besonderen Lebensstufen, schon als besondere Materien voraussetzt, hienach das Problem nur weiter zurückschiebt, nicht aber selbst seinem letzten Grunde nach

löst, so spricht gegen sie die specifische Bestimmtheit des Organischen, Seelenhaften und Geistigen, vermöge deren sie in sich bestimmte Totalitäten und, obwohl durch ihre Vorstufen bedingt, doch schlechthin aus sich und mit Einem Male sind, sobald sie einmal werden. Nur konnte Hegel in Wahrheit jene Einwendung nicht machen, so wenig, als er in Wahrheit jenes Haupt Jupiters erkannt hat, aus welchem die Minerva, die vernünftige Seele der Natur, entsprungen. Einen Verstand, aus welchem er die verschiedenen Lebensformen als specifische, in sich bestimmte Totalitäten erklärt, gibt es nicht ohne ein Verständiges; man kann ihn hypostasiren, personificiren, aber der Verstand, welcher alles Mythische abgestreift hat, muß auch das Mythisiren der Philosophie erkennen und aufheben. Strauß hat die Menschenbildung schlechtweg aus der Materie, der vierten unter den möglichen Hypothesen, zu erklären versucht. Das, was Schelling in der angef. Stelle noch leugnet, die Entstehung des Organischen aus der unorganischen Materie ist seine ausdrückliche Behauptung. Er beruft sich zu diesem Behufe auf die fortwährende generatio aequivoca einiger der niedersten Thierarten und, indem er sie als das verschwindende Nachzittern einer Bewegung betrachtet, deren gewaltigen Anfängen alles organische Leben, hiemit auch das des Menschen, seine Entstehung verdankt, ist ihm die erste Menschenbildung nur ein natürlicher Proceß, das Ergebniß des Zusammentreffens gewisser physikalischer Bedingungen (die christl. Glaubensl. S. 683—685). Strauß sind also die neuesten Untersuchungen über Infusorien unbekannt, er weiß nicht, daß sie auf das Bestimmteste die Fortpflanzung der *mikroskopischen* Thierwelt theils durch Ableger, theils durch *Samenbildung, immer* also durch die generatio univoca nachgewiesen haben. Er verkennt zugleich die specifische Differenz des organischen, vollends des psychischen und geistigen Lebens von der Dynamis der Materie, eine Differenz, vermöge der es seinen Grund nie in der letzteren haben kann. Nichtsdestoweniger müssen wir in der Ansicht von Strauß die äußerste, strengste Consequenz des Systems erkennen. Strauß ist in der Hegel'schen Schule dasselbe, was

Oken in der Schelling'schen; beide sind consequente Denker, welche folgern, was in dem Princip, wenn es ohne Nebel, klar gedacht wird, schlechterdings liegt, und so treffen beide hier, wo ihre Untersuchung denselben Gegenstand zum Objecte hat, in demselben materialistischen Resultate zusammen. Die beiden großen Urheber des substanziellen und des absoluten Idealismus mit ihrem reichen Geiste, ihrem genialen Blick in die Schöpfung konnten sich nicht dazu entschließen, was Schülern von einer verständigen Richtung eher möglich ist, die Menschenbildung als Resultat einer gewissen Mischung der Stoffe unter gewissen Verhältnissen der Temperatur, der Electricität, des Galvanismus u. s. f. (Strauß a. a. O.) zu betrachten. Allein weil der erste Zustand der Erde doch ein unorganischer gewesen sein muß, weil sodann der schlechtweg immanente Pantheismus nur aus der der Erde immanenten Kraft, also hier den physikalischen Agentien, Alles ableiten darf, was auf der Erde sich weiter entwickelte, jene unorganische Kraft aber kein anschauendes Princip, keine mit dem Reichthume der Logik erfüllte Idee, sondern eben nur dieses ganz äußerliche, unmittelbar sinnliche Ideelle ist, so muß der schlechtweg immanente Pantheismus in seiner reinen Consequenz zum Materialismus führen. Das Sophisma, auf welchem dieser beruht, ist zwar das allerplatteste: post hoc, ergo propter hoc, allein es ist unvermeidlich auf einem Standpunkte, welcher kein anderes propter kennt, als jenes hoc. Mit Einem Worte, jenes anschauende Princip Schellings, und jene absolut erfüllte Idee Hegels, welche in idealer Präexistenz schon den ganzen Reichthum des organischen, psychischen, geistigen Lebens enthält und diesen, ihrer selbst sicher, nur zu entlassen braucht, sind eine Art Mittelwesen zwischen einer wirklichen Subjectivität und zwischen einer bloßen Naturkraft, für sich haltungslose Hypostasen, welche entweder zu einem realistischen Idealismus oder einem materialistischen Naturalismus führen müssen.

Wenn wir nun nach dem Bisherigen Hegel zwischen entgegengesetzten Antworten auf jene Grundfrage: wie ist Leben, Seele, Geist geworden, schwanken und ihn zu keiner Entscheidung kommen sehen, so bleibt ihm noch Ein Ausweg übrig, um dieses Pro-

blem nicht sowohl zu lösen, sondern zu — umgehen, nehmlich die Behauptung, sie seien überhaupt nicht geworden und die Aufgabe der Philosophie sei daher nicht, die Bedingungen ihres Werdens, sondern nur das, sie als einmal vorhandene Formen, als nothwendige Glieder des Einen Vernunftorganismus zu begreifen, also nur die logische Stelle auszumitteln, welche die Begriffe derselben — abgesehen von aller ihrer empirischen und zeitlichen Genesis — im Systeme einnehmen. Zu dieser Beantwortung jenes Problems neigt sich Hegel — freilich, nachdem er sich mit demselben in offenbarer Verlegenheit herumgeschlagen — auf's Entschiedenste hin, ja seine ganze Naturphilosophie beruht auf dieser Auffassung jener Lebensformen als einmal da seiender Potenzen des Totalorganismus, einer Auffassung, bei welcher er ihre Begriffe nur bestimmt, sie nicht deducirt. S. 26 seiner Naturphilosophie sagt er: „Bei der Frage, ob die Welt, die Natur in ihrer Endlichkeit, einen Anfang in der Zeit habe oder nicht, hat man die Welt oder die Natur überhaupt vor der Vorstellung, d. i. das Allgemeine; und das wahrhaft Allgemeine ist die Idee, von der schon gesagt worden, daß sie ewig. Das Endliche ist zeitlich. Die Philosophie aber ist zeitloses Begreifen, auch der Zeit und aller Dinge überhaupt, nach ihrer ewigen Bestimmung." Wohl, wenn Hegel in seiner Naturphilosophie nur nicht diese tellurischen Formen des Lebens begreifen wollte! In dem bezeichneten §. sucht er die Frage nach dem Ursprunge des Lebens abzuweisen, weil die Natur im Allgemeinen ewig sei. Dieß ist sie gewiß. Aber Hegel findet ja eine lebendige, beseelte und begeistete Natur nur auf Erden, und diese Formen des Seins sind offenbar entstanden, mit ihrem bloßen Begreifen ist es da nicht abgethan. Aber selbst von ihnen will Hegel nur jenes zeitlose Begreifen statuiren. „Zu bestimmen", sagt er S. 439, „wie es vor vielen Millionen Jahren (auf der Erde) gewesen ist, ist nicht das Interessante; sondern das Interessante beschränkt sich auf das, was da ist, — auf dieses System der unterschiedenen Gebilde." Darum stellt Hegel, allen geologischen Untersuchungen zum Trotz, es sogar als etwas Problematisches

bar, ob sie nur entstanden seien. „Wenn", sagt er S. 440, dieses Wenn selbst betonend, „also auch die Erde in einem Zustande war, wo sie kein Lebendiges hatte, nur den chemischen Proceß u. s. w." Wenn wir auch an die Philosophie die Forderung nicht stellen, sie solle eine empirisch genetische, also geognostische Construction der Erde liefern, wenn auch die philosophische Construction wesentlich eine logische bleiben muß, so muß sie doch wirklich eine Construction oder eine genetische Deduction sein, und darf sich nicht in eine bloße logische Beschreibung verwandeln. Wird freilich dieß der Philosophie zugestanden, dann hätte Hegel gewonnen Spiel, dann könnte er, indem er die tellurischen Lebensformen als die allein seienden, ewigen, allgemeinen voraussetzen dürfte, das System des Tellurismus an die Stelle des Systems des Weltorganismus setzen; dann bedürfte es auch keines Gottes, um dieses zu erklären, indem der logische (eigentlich subjective) Begriff Alles vermöchte, da er ja Nichts zu leisten, Nichts zu schaffen hätte. Und keiner anderen, als der logisch descriptiven-Methode hat sich Hegel in seiner Naturphilosophie bedient. Dieß geht schon daraus hervor, daß er Arten aus Arten entstehen läßt. Den Uebergang zu den Pflanzen macht er §. 342 so: „Diese Trennung des allgemeinen, sich äußerlichen Organismus (des Landes), und dieser nur punktuellen, vorübergehenden Subjectivität (der Pilze, Flechten) hebt sich, vermöge der an sich seienden Identität ihres Begriffs, zur Existenz dieser Identität, zum belebten Organismus auf." Hierin könnte man noch am meisten eine real-logische Deduction des vegetabilischen Organismus finden, sofern die Erde als Grund desselben durch generatio aequivoca gedacht würde. Aber Hegel setzt nicht die Erde, sondern den logischen Grund, die an sich seiende Identität der Erde und der Subjectivität, einen Grund, der noch leichter, als die formellen Raisonnementsgründe, gemacht ist, sofern man, was wirklich ist, nur als an sich aussprechen darf, um ihn zu bekommen. Bei der Darstellung des Thieres und Geistes bedient sich aber Hegel vollends ganz der beschreibenden Methode, die indeß auch sonst ihm eigen ist, nehmlich der, statt von der höchsten Allgemein-

heit durch Gliederung zu den Species, wie es die wahrhaft logische, organisirende Methode erfordert, von Arten zu Arten fortzugehen. Von der Reife der Pflanzenfrucht, die zugleich ein Verderben derselben sein soll, weil in dem Blumenleben der Punkt des Fürsichwerdens nur als ihr Tod erscheinen könne, macht er den Uebergang zum Thiere, in welchem das Einzelne als identisch mit dem Allgemeinen gesetzt sei (§. 349), und ganz denselben Uebergang macht er in der Arzneiwissenschaft, in welcher zudem bereits der menschliche Organismus, also der Leib vor dem Geiste, das Begründete vor dem Grunde, in Betracht gezogen wird, durch den Tod des thierischen Organismus zum Geiste, indem in demselben einer Seits eine Unangemessenheit des Individuums zur Gattung, anderer Seits, sofern das Thier aus sich absterbe und sein Leben nur als proceßlose Gewohnheit erscheine, eine unmittelbare Identität beider, also zwei Momente gesetzt seien, deren Widerspruch zur wahren Einheit, zur negativen Identität des Einzelnen mit der Gattung, — dem Geiste werde. Abgesehen davon, daß der Uebergang von der Pflanze zum Thiere und von diesem zum Geiste völlig derselbe ist, Thier und Geist somit nicht unterschieden, beide als Identität der Gattung und Einzelheit gesetzt sind; so entsteht das Thier so wenig aus der Reife der Pflanzenfrucht, als der Geist aus dem Tode des Thiers, und wenn Hegel sich das Verdienst zuschreibt, Urheber der objectiven Methode zu sein, so ist wenigstens hier seine Deduction nicht der Gang der Sache selbst, vielmehr nur eine rein subjective Betrachtung in der Art, daß Hegel seine höheren Begriffe an die vorangehenden nur anschließt, die Momente der ersteren in den letzteren nur findet, die Identität dieser Momente aber rein willkührlich supponirt; denn damit z. B. daß im Sterben des Thiers einer Seits sein Unterschied von der Gattung, anderer Seits seine Einheit mit ihr vereinzelt zur Erscheinung kommt, ist die Identität beider, jenes Unterschiedes und dieser beiden noch nicht gesetzt. Hegel sagt, „im Begriffe" werde diese Identität gesetzt (vrgl. §. 349). Allein dieser Begriff ist hier lediglich eine subjective Reflexion, welche zudem, wenn sie den höheren Begriff

an das Vorangehende nur anschließen, Arten nur aus Arten, nicht aus dem höheren identischen Grund ableiten wollte, für die Genesis des Thieres in den höchsten Species der Pflanze und für die des Menschen in den höchsten Thierspecies einen viel reelleren Uebergangs- oder Anschließungspunct (nicht Deductionsgrund), als an der Reife der Frucht oder dem Tode des Thieres hätte finden können. — Blicken wir daher auf die verschiedenen, in dem Hegel'schen Systeme theils enthaltenen, theils von ihm aus möglichen Lösungen des Hauptproblems, wie aus dem höchsten Princip ein Lebendiges und Geistiges geworden, zurück; so geht aus dem Bisherigen sattsam hervor, daß keine gelungen, ja keine von dem Principe des Hegel'schen Systems aus möglich, schon aber das Schwanken des Meisters selbst in diesem ein Beweis von dem dunklen Bewußtsein sei, wie wenig sein Princip diesem Problem gewachsen, wie wenig also sein System in seinem tiefsten Grunde vollendet sei.

2) Neu-schelling'sche Lehre.

Das Hegel'sche System ist die höchste Spitze, die vollendetste Form des Pantheismus, eine Form, in welcher er sich über sich selbst hinauserhebt. Indem der Pantheismus idealistisch wird, setzt er den Geist als das absolute Princip; er ist ihm die in sich negative Einheit, welche bei aller Disjunction doch monadisch bleibt, hiemit alle Realität in sich zurücknimmt. Wird aber dieses Princip bestimmt gedacht, so hört das System auf, ein blos relatives zu sein, es erhebt sich, soweit dieß dem menschlichen Geiste möglich ist, zur Absolutheit der Anschauung, welche alle blos relativen Systeme, hiemit auch die pantheistischen, als bloße Factoren umschließt, selbst aber in sich ein durchaus vollendetes, ursprüngliches Ganzes hervorzubringen im Stande ist.

Schelling war es vorbehalten, diese absolute Gestaltung der Philosophie anzubahnen. Hat Plato zwei Epochen der Philosophie begründet, die erste durch sein Wort selbst, die zweite und abschließende Epoche durch seinen Geist in der Form des Neuplatonismus, so ward Schelling bei dem rascheren Ablauf der

germanischen Philosophie, deren Grund die über bloße Uebergangsformen schneller hinausschreitende, in ihnen weniger befriedigte, göttliche Tiefe des deutschen Gemüths ist, der seltene Beruf zu Theil, zwei Hauptformen der germanischen Philosophie, die centrale und die abschließende, unmittelbar selbst zu begründen. Schelling's Genie war nur bestimmt, Standpunkte zu gewinnen. Daß er die Philosophie immer von vornen anfing, war nicht, wie man ihm von einer gewissen Seite vorwirft, Schwäche, sondern Tiefe des philosophischen Triebs, es war die Folge davon, daß ihm unter der formalen Gestaltung der Anschauungen ihr Gehalt überwüchsig wurde und eine neue Form verlangte, wie der neu anschwellende Saft eines lebendigen Baums immer von Neuem seine Form durchbricht, während ein weniger reich begabter Geist, welcher eine begrenzte Anschauung besitzt, Zeit und Muße hat, sie in die ganze Breite formaler Vollendung auszubilden. Schelling's reicher Geist hat alle Phasen der germanischen Philosophie von jener Zeit an, in welche die eigentlich freie Ausbildung bloßer Formen der Idee zu ganzen Systemen, somit die Schärfe des Kampfes fällt, bis zu der Entwicklung durchlaufen, in welcher die Totalität der Formen als Ein einziges, somit absolutes System erscheint. Den formalistischen Idealismus hat er sogleich durch seine reiche Naturanschauung ergänzt, beide sodann in das Eine System des substanziellen Idealismus verwoben und schon damals die Grundideen ausgesprochen, aus welchen der absolute Idealismus sich erhoben hat; aber selbst diesem hat er das Erbe des philosophischen Scepters wieder entrissen durch eine verjüngte Philosophie, welche zugleich die Reife des Alters in sich trägt. Der Neuschellingianismus ist der Neuplatonismus unserer Zeit, Neuplatonismus in der Form des germanischen Bewußtseins. Hat Plato's reicher Geist die fruchtbaren Keime einer Zukunft der Philosophie deßwegen in sich getragen, weil seinem Scharfsinn ein seltener Tiefsinn, seiner Intelligenz eine anschauungsvolle Phantasie, seinem Verstande ein zartes, religiöses, ästhetisch gebildetes Gemüth zur Seite stund, und darum seine Gedanken nur Andeutungen, nur Umrisse der tiefsten Wahrheiten sind, welche

zu einer weiteren Ausbildung von selbst drängten; so waren in nicht geringerem Grade dieselben Bedingungen einer philosophischen Zukunft, welche über die ersten Gestaltungen des Systems hinausging, ursprünglich in Schelling's Geiste gegeben. Wie der Neuplatonismus insbesondere den Gegensatz der Evolutionssysteme, welche Gott als ein, aber selbstloses Werden aussprachen, und der Creationssysteme, welche ihn als ewig absoluten Geist setzten, darin vereinigte, daß er das an sich selbstlose Eine in sich auf ewige Weise zum absoluten Geiste der Welt sich entwickeln ließ, daß er also das Absolute auf lebendige Weise als sich evolvirende Subjectivität, als Evolution und doch als Subject begriff; so wurzelt auch der Neuschellingianismus ganz in derselben Grundidee, um sie dreht sich seine ganze Entwicklung, in ihr findet er mit Recht denjenigen Begriff, welcher allen bisherigen Philosophemen vorgeschwebt und, sofern er von keinem bestimmt ergriffen worden, ihre Einseitigkeit ausmacht.

Wir sagen aber ausdrücklich: der Neuschellingianismus ist der Neuplatonismus unserer Zeit, er in der Form des germanischen Bewußtseins: d. h. er ist Neuplatonismus in vollendeterer, wissenschaftlicherer Form. Wie die ganze Geschichte ein Kreislauf von Gestaltungen ist, von welchen die späteren nur tiefere, ausgebildetere Reproductionen der früheren sind, wie insbesondere die hellenische Philosophie in der germanischen nur in reicherer Gestaltung mit bestimmterer Consequenz sich wiederholt; so ist der Neuschellingianismus die Reproduction des Neuplatonismus mit dem entschiedensten Bewußtsein der zu lösenden Gegensätze. Dieß bestimmt die ganze Entwicklung der neu-schelling'schen Philosophie, dieß ist der Grund, warum die Gegensätze, welche in der Grundidee des absoluten Wissens, der Idee Gottes als sich evolvirenden Geistes der Welt, enthalten sind, und welche die Neuplatoniker nicht bestimmt dachten, nun für sich besondere Phasen der Schelling'schen Philosophie constituiren.

Im Allgemeinen nemlich ist die neu-schelling'sche Philosophie die Einheit der bisherigen germanischen Philosopheme darin, daß sie den Gegensatz der Transscendenz und Immanenz des Absoluten

auflöst. Dieser Gegensatz zieht sich durch die ganze Geschichte der germanischen Philosophie hindurch; früher begegnet er uns in dem Systeme des Spinoza einer- und anderer Seits in dem Leibnitzens, in neuester Zeit in den Systemen des pantheistischen Idealismus und in der Lehre Jacobi's. Indem Schelling Gott als Subject-Objectivität, als Sebstbewußtsein faßt, dessen Entfaltung durch die verschiedenen möglichen Stufen hindurch die Welt mit ihren immer ideelleren Potenzen ist, so ist er durch diesen Grundgedanken, welcher den verschiedenen Entwicklungsstufen zu Grunde liegt und schon von der Naturphilosophie, freilich in einem abgezogenen Sinne, ausgesprochen wurde, über den Grundgegensatz der germanischen Philosophie hinausgeschritten, und er konnte mit Recht sagen: „Wann wird endlich eingesehen werden, daß gegen diese Wissenschaft Transscendenz und Immanenz völlig und gleich leere Worte sind, da sie eben selbst diesen Gegensatz aufhebt, und in ihr Alles zusammenfließt zu Einer Gotterfüllten Welt?" Wenn nun dieß im Allgemeinen die Grundidee der vollendeten Philosophie ist, Gott weder als transmundanes Subject, dessen bloßes, willkührliches Werk die Welt ist, noch als eine abgezogene, selbstlose Allgemeinheit, welche, an sich subjectlos, erst in der Welt, den einzelnen Wesen, Subject wird, sondern als actuellen Geist der Welt, als Subjectivität zu denken, deren Selbst-Entfaltung oder Leibwerdung die Welt ist; so muß diese Grundidee eine wesentlich verschiedene Gestaltung annehmen, je nachdem die Stellung beschaffen ist, in welche sie sich zu einem anderen Grundgegensatz der Philosophie setzt. Außer dem Gegensatze des Pantheismus und Theismus ist nämlich in der germanischen Philosophie, bestimmter, als in der hellenischen, der des Dogmatismus und Idealismus, hervorgetreten. Jener, wie er in den Systemen Spinoza's und Leibnitzens sich ausdrückt, faßt das Absolute als negationsloses Sein, dieser, wie er in den Systemen Fichte's und Hegel's sich ausspricht, als Idealität oder Negativität selbst. Mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher erst der germanische Geist diesen Gegensatz in seiner schroffen Gestalt sich zum Bewußtsein gebracht hat, mußte auch die absolute Philosophie in ihn

eingehen. Jener Gegensatz konnte auch das im Höchsten wandelnde Denken inficiren, und weil er dieß konnte, mußte er es. Denn damit die reine Form selbst werde, müssen alle möglichen Disjunctionen vorangehen, da sie selbst Nichts ist, als die, obwohl originale Conjunction jener Disjunctionen. Darum sind die Formen der neu-schelling'schen Philosophie wieder dreifach: das Negative wird entweder außerhalb des Absoluten gedacht, oder in das Wesen des Absoluten selbst verlegt, oder das Absolute wird begriffen als Geist, der an und für sich Geist ist, dennoch aber realiter durch den Gegensatz hindurch sich explicirt.

Erste Form der Neuschelling'schen Philosophie.

Als wirkliche Subjectivität hat Schelling Gott zum ersten Mal in der Schrift: Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, bestimmt. Viele Stellen derselben sprechen dieß auf das Bestimmteste aus. So S. 9, wo es heißt: Geht nicht alles unser Bestreben darauf, die Dinge so zu erkennen, wie sie auch in jenem urbildlichen Verstande vorgebildet sind, von dem wir in dem unsrigen die bloßen Abbilder erblicken? S. 15 ff. unterscheidet er eine urbildliche, unwandelbare Natur, welche der lebendige Spiegel ist, worin alle Dinge vorgebildet sind, und eine hervorbringende, dem Dienste der Eitelkeit unterworfene, welche jene Vorbilder in der Substanz ausprägt. Hierauf fährt er fort: Jene ewigen Urbilder der Dinge sind gleichsam die unmittelbaren Söhne und Kinder Gottes, daher auch in einer heiligen Schrift gesagt wird, daß die Creatur sich sehne und verlange nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche die Vortrefflichkeit jener ewigen Urbilder ist. Denn es ist nothwendig, daß in der urbildlichen Natur oder in Gott alle Dinge, weil sie von den Bedingungen der Zeit befreit sind, auch viel herrlicher und vortrefflicher seien, als sie an sich selbst sind. Die Erde z. B., welche gemacht worden, ist nicht die wahre Erde, sondern ein Abbild der Erde, insofern sie nicht gemacht, und weder entstanden ist, noch jemals vergehen wird. Wenn nun hierin ein theistisches Element auf's klarste sich ausspricht, so ist damit Schelling

nicht dem gemeinen schalen Theismus verfallen. Man vergleiche nur die einzige Stelle S. 29, wo es vom Dichter heißt: er offenbare, ohne es zu wissen, denen, die es verstehen, die verborgensten aller Geheimnisse, die Einheit des göttlichen und natürlichen Wesens. Hat sich hiemit Schelling zu der absoluten Idee Gottes emporgeschwungen, so war dabei das Charakteristische seines damaligen Standpunktes, daß er das Absolute, jene urbildliche Intelligenz, in welcher die Ideen aller Dinge viel vortrefflicher enthalten sein sollen, als sie in der Welt erscheinen, im ganzen Verlaufe der Darstellung bemüht ist, als Indifferenz der Gegensätze des Endlichen zu begreifen. Diese Gegensätze werden noch völlig nach Spinozistischer Methode von der Wirklichkeit aufgenommen und im Absoluten zwar nicht schlechthin aufgehoben, — wie dieß der schlechte Pantheismus thut — wohl aber als identisch, gegensatzlos gesetzt. So wird „das Wesen des Einen, welches von allen Entgegengesetzten weder das Eine, noch das Andere ist, bezeichnet als der ewige und unsichtbare Vater aller Dinge, der, indem er selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demselben Acte göttlichen Erkennens." Darum heißt es S. 175: Thätigkeit und Sein verhalten sich in allen Dingen, wie Seele und Leib; daher auch das absolute Erkennen, obgleich es ewig bei Gott und Gott selbst ist, doch nicht wie Thätigkeit gedacht werden kann. Denn von ihm sind Seele und Leib, Thätigkeit also und Sein, selbst die Formen, die nicht in ihm, sondern unter ihm sind, und wie das Wesen des Absoluten im Sein reflectirt, der unendliche Leib, so ist dasselbe im Denken oder in der Thätigkeit reflectirt, als unendliches Erkennen, die unendliche Seele der Welt, im Absoluten aber kann sich weder die Thätigkeit, wie Thätigkeit, noch das Sein, wie Sein verhalten. Wer daher den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, für eine Ruhe, die so thätig wie die höchste Thätigkeit, würde sich einigermaßen in Begriffen der Natur des Vollkommensten annähern." Was Schelling hier sagt, müssen wir in Beziehung auf das absolute Wesen Gottes an sich allerdings zugeben. Aber jene Be-

hauptung hatte sofort den schiefen Sinn, daß an sich, d. h. überhaupt, alle Gegensätze nur scheinbar seien. Daher eben sagt er S. 89: „Wahrhaft für sich existirt nie das Endliche, sondern nur die Einheit des Endlichen und Unendlichen.“ Darum ist auch die Welt vollkommen. „Was wir irrig, verkehrt, unvollkommen nennen, ist es nur in Ansehung unserer Betrachtungsweise, losgetrennt vom Ganzen; keiner bringt etwas hervor, als was theils aus der Eigenthümlichkeit seiner Natur, theils aus den Einwirkungen, welche auf ihn von außen geschehen, nothwendig folgt. Somit drückt jeder, der eine durch seinen Irrthum, der andere durch die Unvollkommenheit seines Werks, die höchste Wahrheit und die höchste Vollkommenheit des Ganzen aus.“

Wenn auch hierin noch eine Wahrheit liegt, die wir am wenigsten in Abrede stellen, so bleibt nichts desto weniger hiebei die Frage ungelöst: wie ist ein solches Ganzes, das nur durch Irrthum die Wahrheit, durch Unvollkommenheit die Vollkommenheit zur Darstellung zu bringen vermag, geworden und welche Nothwendigkeit, in einem solchen Ganzen sich zu projiciren, liegt in Gott? Schelling, auf seinem damaligen Standpunkte, konnte diese Frage nicht lösen. Wird als das wahre Absolute die Indifferenz der Gegensätze gedacht, oder soll eben diese Indifferenz die höchste Absolutheit sein und bleiben, so können aus ihr die Gegensätze nicht begriffen werden. Einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gibt es daher für diesen Standpunkt nicht S. 131: Allem, was aus der absoluten Einheit hervorzugehen oder von ihr sich loszureißen scheint, ist in ihr zwar die Möglichkeit für sich zu sein, vorherbestimmt, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseins liegt nur in ihm selbst.

Diese Vorstellung, daß das Endliche als solches seinen Grund nicht im Absoluten habe, daß es aus ihm nicht abgeleitet werden könne, ist bekanntlich noch bestimmter in der Schrift, Philosophie und Religion, ausgesprochen. Denn der Lehre der letzteren zufolge gibt es vom Absoluten zum Wirklichen keinen stetigen Uebergang und ist der Ursprung der Sinnenwelt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung

denkbar; ihr Grund kann nicht in einer Mittheilung von Realität durch das Absolute, sondern nur in einer Entfernung, in einem Abfalle vom Absoluten liegen. Es ist nämlich die Schöpfung, durch welche das schlechthin Ideale, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, oder Gott, im Realen objectiv wird, genauer ein Selbsterkennen Gottes. Das Reale, in welchem Gott sich objectivirt, ist daher ein Gegenbild Gottes. Das Absolute würde sich aber in ihm nicht wahrhaft objectiviren, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm sein ideelles Wesen in Realität umzusetzen und es in besonderen Formen auszuprägen. Es ist somit ein wahrhaft anderes Absolutes, ebenso selbstständig schaffend, wie das erste Absolute. Ein solches anderes Absolutes ist es aber nur dadurch, daß es von dem ersten sich trennt und von ihm abfällt, wodurch es, von der ewigen Nothwendigkeit sich losreißend, mit der endlichen Nothwendigkeit (den Causalnexus der endlichen Dinge) verwickelt und das Nichts der sinnlichen Dinge producirt.

Hat die Weltansicht Schellings in der Schrift: Bruno noch eine spinozistische, alle Gegensätze im Absoluten nur tilgende Tendenz, so wird sie in der Schrift: Philosophie und Religion wesentlich neuplatonisch, nämlich in dem Sinne, daß gerade die vergängliche, unwahre Seite des Neuplatonismus in ihr vorherrscht. Indem sie, wie der Neuplatonismus, das Endliche, die Schöpfung einer zeitlichen Welt, nur aus einem Sicherfassen der Seele in ihrem eigenen Centrum zu begreifen vermag, hat sie jenen schlechten Dualismus erneuert, welcher den Neuplatonismus durchzieht und ihm eine düstere, widerliche Färbung gibt. Es ist aber klar, daß die Unterscheidung einer bloßen Möglichkeit in Gott, die nicht selbst in die Wirklichkeit übergeht, völlig nichtig sei, und es ist ebenso nur ein Beweis von der ungenügenden Bestimmung der Idee des Absoluten und von der Unfähigkeit, das Hauptproblem der Philosophie, die Weltschöpfung, zu erklären, wenn diese, statt als ein nothwendiger Act, als eine Evolution Gottes selbst begriffen zu werden, aus jener Imagination der geschaffenen Seele abgeleitet wird. Es war daher auch diese Weltansicht Schelling's

ein bloßer Durchgangspunkt, den sein speculativer Geist um so schneller verlassen mußte, als gerade der in der Wirklichkeit affirmativ sich anschauende Geist unserer Zeit aufs entschiedenste dem dualistischen Bewußtsein des Neuplatonismus sich entwunden hatte und es vielmehr die ganze, tiefe Richtung des speculativen Geistes, ja der heilige Beruf der germanischen Philosophie von Anfang war, auch den letzten Rest des Dualismus des religiösen Bewußtseins zu vernichten. Darum hat sich Schelling in dem weiteren Verlaufe seiner philosophischen Studien dem Bemühen zugewendet, das Negative aus dem Absoluten selbst und unmittelbar begreiflich zu machen, ja — als wollte sich der Geist für jenes Unrecht, seine Welt, die Welt der Realität, Sinnlichkeit und Endlichkeit als einen Abfall von Gott zu erklären, rächen — Schelling fiel in das entgegengesetzte Extrem, das Negative in das ideelle, reine und ewige Wesen Gottes selbst zu setzen.

Zweite Form der Neuschelling'schen Philosophie.

Sie findet sich ausgesprochen in der Abhandlung Schelling's über die **Freiheit des menschlichen Willens**. Hatte früher Schelling das Weltwerden aus dem Wissen Gottes abgeleitet, so stellt diese Schrift den Willen als das Ursein an die Spitze. Neben diesem Unterschiede, der an sich bedeutungslos ist, weil das Wissen Gottes auch Wollen sein muß und umgekehrt, tritt aber eine von der früheren Speculation **wesentlich** verschiedene Betrachtung ein: Gott, sofern ihm Aseität zukommt, hat in sich den Grund seiner Existenz, der insofern ihm, als Existirendem, vorangeht. Dieser Grund ist die Natur in Gott, die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären, ein Wille, in dem aber noch kein Verstand ist. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ueberall geht das Regellose voran und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche. Entsprechend jener Sehnsucht nämlich erzeugt sich in Gott eine innere, reflexive Vorstellung, durch welche Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm

selbst. Sie ist der göttliche λόγος, der am Anfange bei Gott ist. Gott, als Einheit des Grundes und des λόγος, der Geist, erkennt in der reflexiven Vorstellung klar den Inhalt der Sehnsucht und spricht daher, von der Liebe bewogen, das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur, als in ihrem Elemente und Werkzeuge, bildet. Die erste Wirkung des Verstandes ist die Scheidung jener anfänglich chaotischen Kräfte, um die in ihrem Abgrunde liegende Einheit herauszuheben. Diese Einheit, auf welche alle Kräfte der Natur zielen, ist der Mensch, der in der Tiefe verschlossene Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. Aber durch jene Erregung des Verstandes zur Scheidung der Kräfte wird die Sehnsucht zur Gegenwirkung sollicitirt; sie sucht den in ihr ruhenden Lebensblick in sich zu verschließen, damit immer ein Grund sei. Bei diesem Widerstreben der Sehnsucht kann die Hervorhebung der allerinnersten Einheit nur in einer stufenweisen Entfaltung geschehen. In allen Creaturen sind beide Principien, der Grund und der Verstand, obwohl in bestimmtem Grade eins. Der Grund ist das, was in der Creatur als Eigenwille, weiterhin als das Böse erscheint, während der Verstand als Universalwille, als das Sittliche sich zu erkennen gibt. Im Geiste des Menschen aber müssen beide löslich sein, oder es muß in ihm die Möglichkeit des Guten und Bösen gesetzt sein, damit Gott als Geist offenbar werde. Ja in der ganzen Schöpfung muß der Grund wirken, damit die Liebe sein könne, und zwar muß er unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire. Das höchste Ziel aber dieses Kampfes, hiemit der ganzen Schöpfung, ist die innere Transmutation oder Verklärung des dunkeln Princips.

Auch diese Lehre, deren genauere Darlegung wir für überflüssig erachten, weil sie unter allen Phasen der Schelling'schen Philosophie die in dem weitesten Umkreise bekannt gewordene ist, ist, wie schon aus dem Bisherigen sattsam erhellt, keineswegs so zu verstehen, als setzte sie Gott als Abstractum oder als den ewigen, reinen Weltproceß selbst. Jene Dualität des Grundes und

Verstandes nimmt Schelling in Gott vielmehr ausdrücklich nur an, um Gott als Subject zu denken; denn nur auf der Verbindung eines Selbstständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis schien ihm der Begriff der Person zu beruhen, oder, wie er in dem Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen sich äußert, solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird: solange wird die Läugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein. Allein um so unumstößlicher ist der Einwand, welchen man längst gegen diese Lehre erhoben hat, daß sie Gott die Persönlichkeit auf Kosten seiner Einheit vindicire, daß sie hiemit einen Dualismus in Gott selbst, die höchste, absolute Einheit alles Seienden setze, indem sie in Gott einen von ihm als Intelligenz unabhängigen, für sich wirkenden Grund annehme. Daß dem Selbstständigen eine von ihm unabhängige Basis voraus- oder zur Seite gehe, macht die Endlichkeit der Persönlichkeit aus und ist blos in der gewordenen Subjectivität denkbar. Die reine, somit absolute und ewige Persönlichkeit ist das A = A, sie ist daher vielmehr Subjectivität, deren Objectivität nur sie selbst ist. Weil sie Alles setzt — und nur ein solches Selbstbewußtsein kann Alles setzen — kann schlechterdings Nichts ihr vorausgesetzt sein.

Zwar sucht Schelling die Einheit des höchsten Absoluten zu retten, indem er über jenen beiden gleich ewigen Anfängen ein Wesen setzt, das er als die Indifferenz beider oder Ur- und Ungrund bezeichnet, und welches in jedem derselben gleicherweise als das Ganze wirklich sein soll. Allein dieser Ungrund ist ein bloßes Abstractum; indem in ihn, nicht in die Subjectivität Gottes, den Verstand, die Einheit Gottes fällt, ist diese überhaupt nicht wahrhaft gedacht. Denn nur die Subjectivität selbst ist die das Andere als sich selbst setzende, es klar durchdringende, in ihm sich erhaltende, d. h. nur sie ist absolute Einheit. Jener Ungrund aber in seiner Abstraction ist nur der leere Ort, der bloße Name für das logische Bedürfniß der Identität.

Es ist aber eben damit noch ein anderer Fehler dieser Con-

struction der absoluten Idee gegeben, nämlich die Unmöglichkeit, von ihr aus ein wirkliches Selbstbewußtsein in Gott zu begreifen. Dieses ist nicht ein Uranfängliches in Gott, nicht sein Wesen selbst. Erst entsprechend der Sehnsucht des Grundes bildet sich in Gott eine innere reflexive Vorstellung. Das Tiefste, Verborgenste in Gott, seine Aseität kann nach Schelling nicht schon Selbstbewußtsein, also der bewußte Gott sein. Ebenso, wenn des göttlichen Wesens Art in Liebe und Güte besteht, so kann seine vorausgesetzte Natur nicht auch in Güte und Weisheit bestehen. Wäre das Allervollkommenste zuerst gewesen, so hätte es keinen Grund zur Schöpfung so vieler Dinge gehabt, durch die es nur weniger vollkommen werden konnte. Dieser letztere Grund hätte schon längst alle Denker von der Nothwendigkeit überzeugen sollen, eine Evolution im Absoluten zu denken, durch welche das reine, ideelle Wesen Gottes von Ewigkeit her sich erst als reales, concretes setzt, und, wie schon die Stoiker lehrten, erst als Absolutheit sich verwirklicht. Immerhin aber muß jenes ideale Wesen Gottes, als solches, reines Selbstbewußtsein sein. Wenn freilich Gott eine vorausgesetzte Natur in sich selbst hat, so kann diese nicht schon Güte und Weisheit selbst sein. Aber daß Gottes reines, ideales Wesen eine solche vorausgesetzte Natur habe, ist selbst eine Voraussetzung und, sofern sie als Beweisgrund geltend gemacht wird, die offenkundigste petitio principii. Im Gegentheil ist Gott, vollends sein reines, ewiges Wesen gerade der Begriff, welcher schlechthin voraussetzungslos ist, und wie vermag aus einem Bewußtlosen, als dem Ersten, ein Bewußtsein zu entstehen, wenn es nicht an sich Bewußtsein ist? Ist aber in Gott sein Ansich und sein Act verschieden, d. h. ist das Selbstbewußtsein in ihm nicht zugleich Act, so ist im Absoluten eine ursprüngliche Differenz, d. h. es ist nicht absolut, nicht die schlechthinige Einheit selbst. Wenn daher die ganze, in Rede stehende Phase der Schelling'schen Philosophie einer Seits als ein Beweis von der Nothwendigkeit betrachtet werden muß, in Gott eine ewige, durch das Nein hindurchgehende Selbstevolution begreiflich zu machen; so erscheint sie anderer Seits nur als das andere Extrem

zu der ersten Phase derselben. Diese hat Gott nur als Indifferenz der Gegensätze begriffen, jene hat in Gott selbst einen Dualismus gesetzt; die eine hat das Negative als einen bloßen Schein prädicirt, die andere dem Schicksale desselben das ewige, ursprüngliche Wesen des Absoluten selbst unterworfen. Beide Phasen der Schelling'schen Speculation sind dualistisch, aber die erstere hat den Dualismus einer reinen Intellectual- und einer Sinnenwelt, die andere hat ihn in das Absolute selbst verlegt; jene ist spinozistisch-neuplatonisch, diese ist die Erneuerung der Böhmeschen Lehre, obwohl in letzterer Keime einer noch höheren Lösung der höchsten Probleme liegen. Keine hat geleistet, was ihre höhere Einheit und die höchste Wahrheit ausdrückt, **aus dem reinen Selbstbewußtsein Gottes die negative Evolution desselben begreiflich zu machen.**

Dritte Form der Neuschelling'schen Philosophie.

Dieß zu begreifen, hat Schelling in der neuesten Gestalt seiner Philosophie versucht. Denn so viel geht einstimmig aus allen Berichten über sie hervor, daß Schelling zugleich ein ewiges oder vorweltliches absolutes Sein Gottes und doch eine negative Selbstevolution desselben setzt. Laut der Darstellung seines neuesten Systems, wie sie Dr. H. E. G. Paulus in seiner Schrift: Die endlich offenbar gewordene Philosophie der Offenbarung 2c. gibt (vergl. hiemit auch Zellers Jahrbücher Bd. I. H. 2. und 3), ist Gott in seinem reinen Wesen das rein- oder blind und unvordenklich Seiende, ein actus purus. Dieser aber kann Nichts anfangen, er ist starr und unbeweglich, und doch müssen wir davon hinwegkommen (S. 452). Nichts desto weniger ist es möglich, daß diesem actus purus, dem keine Potenz vorangeht, eine solche nachfolge. Blos eine solche Möglichkeit nämlich kann die Philosophie denken. Daß es wirklich so sei, muß sich durch den Erfolg zeigen. Nehmen wir an, es geschehe, so würde das Sein zu einer Potenz erhoben, die die Potenz in ihrer Hand hat. Es würde sich gegen sein unvordenkliches Sein in Freiheit gesetzt sehen. Seiner selbst sicher, würde es in voller Freiheit sich befinden, jenes an-

dere Sein, die zweite Potenz in Gott, anzunehmen oder nicht. Es muß das andere Sein nicht annehmen, sondern kann es nur, wenn es will. Diese Möglichkeit erscheint dem Sein als etwas Unerwartetes. Dadurch aber entsteht in Gott ein Sein- und Nichtsein-Könnendes, d. h. ein Zufälliges. Das reine Sein wird sich nun als Herr eines Seins, das noch nicht ist, bewußt, und wird dadurch schon frei von seinem unvordenklichen Sein, über das es noch nicht Herr ist. Aber auch über dieses Sein wird es Herr. Das zufällige Sein wird das ungleiche sein; ist dieß entstanden, so wird an der Stelle, wo sonst Nichts, als das reine A war, das B sein und der actus purus hat einen Gegensatz. Dadurch wird es ein sich selbst besitzendes Sein, seines Urseins mächtig (S. 454—457). Denn durch den Gegensatz wird ihm sein unvordenklich Sein selbst gegenständlich, und es unterscheidet sich als das seiner Natur nach nothwendig Existirende von seinem actu und insofern nur zufällig nothwendigen Existiren (S. 459). Es entsteht damit die zweite Möglichkeit in Gott, auch sein unvordenkliches Sein zu verwandeln und für sich zu einem zufälligen zu machen, und damit die dritte, sich als Sein- und Nichtsein-Könnendes, als Geist zu setzen (S. 471). Jenes Herrsein über das Sein schlechthin ist die absolute Persönlichkeit (475). Indeß ist jenes Allem zuvorkommende, unvordenkliche Sein Voraussetzung blos der Sache, nicht der Zeit nach. Von Ewigkeit sieht sich Gott als Herrn, sein Sein zu suspendiren. Ebensowenig braucht er erst durch die Welt hindurch zu gehen, um im Menschen zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Gott ist schon vor der Welt Herr der Welt (S. 487), und weiß sich als solchen. Doch entbehrt er Etwas, nämlich das Erkanntwerden (S. 495). Dieß ist der Grund der Weltschöpfung. Schon vor ihr hatte Gott die drei Potenzen als die Möglichkeiten eines künftigen Seins. In ihr wirken sie als Potenzen, denen aber noch keine Selbstständigkeit zukommt, sondern Einer ist der in Allem wirkende, darum die allein selbstständige absolute Persönlichkeit (S. 529). Weil nun die Weltschöpfung für Gott durchaus nicht nothwendig ist, so ist es nur ein Act seines freien Willens,

daß Gott die zweite Potenz gegen die erste bewegt und mittelst des Hinzutretens der dritten eine Welt in selbstständigen, von Stufe zu Stufe das schrankenlose Sein überwindenden Producten hervorbringt. Durch jene Bewegung aber kommen diese in Spannung; indem sie aus dieser Spannung in sich zurückkehren, werden sie zu drei Persönlichkeiten; Gott vor der Schöpfung der All-Eine wird nun der Dreieinige. Insofern ist der Schöpfungsproceß, obwohl für Gott nicht nothwendig, doch zugleich nicht blos ein kosmogonischer, sondern auch ein theogonischer. Das letzte Ziel desselben aber ist der Mensch. In ihm beruhigt sich die Spannung der Potenzen, aber durch seinen Sündenfall hat er von Neuem den Grund der Schöpfung bewegt (S. 537), hiedurch hat nicht nur die Welt, welche nun erst der Aeußerlichkeit, der falschen Zeit verfiel, sondern es haben auch — die göttlichen Persönlichkeiten ihren Einheitspunkt verloren, ihre Einheit ist zerbrochen worden und sie werden nun zu außergöttlichen göttlichen Persönlichkeiten. Um ihre Einheit wieder zu gewinnen, müssen sie das durch den Fall des Menschen gewordene widergöttliche Sein überwinden. Die zweite Potenz ist zunächst durch ihre Natur angewiesen, dieß zu vollbringen. Dieß geschieht in dem Heidenthum, dessen Mythologie sich nur als nothwendiges Erzeugniß des unter die Gewalten, die in ihrer Spannung nicht mehr göttliche, sondern blos kosmische Bedeutung haben, gefallenen Bewußtseins denken läßt (S. 553). Am Ende dieses mythologischen Processes ist die zweite Potenz Herr des Seins. Am Ende der Weltzeit gibt sie das außergöttliche Sein dem Vater als ein versühntes zurück. Damit entsteht, während zuvor der Sohn ausschließlich die Weltherrschaft hatte, eine Gemeinschaft der Herrlichkeit. Der Sohn kehrt, was er am Anfang nicht war, als selbstständige Persönlichkeit in den Vater zurück, und, da dasselbe auch von der dritten Potenz gilt, so entsteht hier die vollkommene Dreieinigkeit. Die drei Personen besitzen nun gemeinschaftlich das Sein, und die ganze Geschichte ist ein Fortgang von der Tautousie (worin nur der Vater demiurgische Potenz) durch die Heterousie (Spannung bis zur letzten Versühnung) zur Homousie (S. 643).

Daß jenes Problem, welches, wenn nicht die ganze bisherige Entwicklung der Philosophie eine leere Täuschung ist, das Endziel aller ihrer unendlich mannigfaltigen Bestrebungen bildet, nämlich aus Gott als Geist die negative Selbstevolution begreiflich zu machen, in der neuesten Phase der Schelling'schen Philosophie eine adäquatere Lösung finde, als in irgend einer früheren Philosophie, erhellt von selbst. Gott ist in ihr als vorweltlicher Geist ausdrücklich gesetzt, so sehr, daß die Weltschöpfung für ihn nur ein Bedürfniß, erkannt zu werden, keineswegs aber nothwendig sein soll. Nichts desto weniger ist der Weltentwicklungsproceß zugleich ein theogonischer, er ist keineswegs, wie der gewöhnliche, das Absolute endlich und unlebendig auffassende Theismus annimmt, ein Verlauf außerhalb des Absoluten und gleichgiltig für dessen Sein, sondern, wie gleich sehr jede tiefere Philosophie und Religion angenommen haben, eine Selbstevolution des Absoluten. Die Disjunction der endlichen Wesen in sich ist begreiflich nur als eine solche des Absoluten in sich. Die Opposition des Menschen gegen das Seiende wird zur Spannung der Potenzen des Absoluten in sich selbst und die Einkehr der endlichen Willen in Gott ist zugleich die Selbstvollendung Gottes zu der Homousie, der entwickelten Form, welche die Potenzen am Anfang nicht hatten und in der sie nun als selbstständige Persönlichkeiten in Gott sind. Eins ist hiemit diese letzte Phase der neu-schelling'schen Philosophie mit ihrer ersten insofern, als sie Gott von Ewigkeit her als Geist denkt, verschieden von ihr insofern, als sie der Disjunction des Negativen eine reelle Bedeutung für das Sein Gottes selbst gibt. Ebenso ist sie eins und verschieden von der zweiten Phase, jenes, sofern sie die Weltevolution auch eine solche Gottes in sich sein läßt, dieses, sofern Gott an sich über den Dualismus erhoben ist.

Obgleich aber die Grundidee dieser Philosophie die höchste und letzte der Philosophie ist, so ist doch klar, daß sie in ihr nur bis zu einer trüben Ahnung gekommen ist. Da das System selbst noch nicht authentisch vor uns liegt, so enthalte ich mich in das Einzelne einzugehen, das voll von den baarsten Willführlich-

keiten zu sein scheint, und bemerke ich hier nur so viel, daß weder Anfang, noch Fortgang, noch Ziel des ganzen Processes irgend philosophische Haltbarkeit habe. Sehen wir auf jenen *Anfang*, so soll die Dualität in Gott eine blos denkbare sein, ihre Wirklichkeit allein aus dem Erfolge erkannt werden können. Was ist dieß aber Anderes, als das Eingeständniß der Unfähigkeit, das Grundproblem der Philosophie zu lösen? Schelling hat nie an dieses selbst sich eigentlich gewagt; geht er fort zu einem Anderen, als das Princip selbst ist, so thut er dieß auch da, wo er die philosophische Form noch nicht ganz bei Seite gesetzt hat, durch den indirecten Beweis, welcher aus der Unfähigkeit der Deduction selbst entspringt. Aber ist denn die zweite, dem Sein nachfolgende Potenz nur auch *möglich*? Wenn der actus purus starr und unbeweglich ist, so widerspricht es seiner Natur, ein Anderes zu werden, als er unvordenklich ist. Wie vermag diesem starren Sein, das ausdrücklich als unvordenkliches bewußt- und willenlos sein soll, eine Selbstsicherheit, eine Freiheit, ein Wille, das andere Sein anzunehmen oder nicht, anders zugeschrieben werden, als durch die stillschweigende Fiction einer ursprünglichen Persönlichkeit? Darum, weil das unvordenkliche Sein von aller *vorausgegangenen* Möglichkeit unabhängig ist, ist es nicht gegen jede nachfolgende ein in sich freies Wesen, das sie annehmen kann oder nicht. Doch wie ist eine solche Möglichkeit in Gott *überhaupt* denkbar? Schelling, indem er in das bodenloseste liberum arbitrium die Geistigkeit Gottes setzt, führt allerdings völlig neue Begriffe in die Gotteslehre ein, aber schwerlich solche, die in ihr beharren werden. Wäre in Gott die Möglichkeit, die zweite Potenz nicht anzunehmen, so könnte diese nicht zum Wesen Gottes gehören; gehört sie aber zum Wesen Gottes, so ist ihre Existenz eine schlechthin nothwendige. Ebenso unhaltbar ist aber der ganze *Fortgang* dieser Philosophie. Behaupten, daß die Schöpfung nicht zwecklos, aber doch nicht nothwendig sei, ist ein Beweis vom Abhandenkommen aller Schärfe des philosophischen Verstandes. Denn der Zweck ist zugleich Grund von Etwas, also das, was es zu etwas Nothwendigem macht. Schelling widerspricht

sich aber hierin selbst. Wie kann er in Gott ein Vorauswissen aller seiner Werke setzen (S. 488), wenn doch diese rein zufällig sind und, wie Schelling selbst an vielen Stellen behauptet, das Zufällige a priori nicht wißbar ist? Es dringt sich in dieser Beziehung noch ein anderer Selbstwiderspruch auf. Wie ist es denkbar, daß die Endlichkeit der Welt, das Außereinander des Zeitlichen erst durch den zufälligen Willen des Urmenschen entstand, da doch gerade hiedurch die göttlichen Potenzen selbst zu ihrer vollendeten Form, die gewiß in ihrer persönlichen Dreieinigkeit bestehen soll, gelangen? Doch dieß wird Schelling nicht als Selbstwiderspruch anerkennen, da es für Gott gleichgiltig sein soll, ob er seine Potenzen in der Einheit des ursprünglichen Entwurfs, oder in der Spannung und Ausschließung hervortreten lasse (S. 494)! Wir müssen bekennen, bei solchen Behauptungen läßt sich nicht mehr streiten. Ein solcher Gott, der gegen sein eigenes Wesen so gleichgiltig ist, daß es ihm eins ist, ob er harmonisch oder im Zwiespalt mit sich lebt, ein Gott, der, weil jene Entgegensetzung der Potenzen und ihre Vereinigung mit der Weltentwicklung und Welterlösung zusammenfällt, auch gegen diese indifferent ist, wäre das Princip der Unvernunft und Unsittlichkeit selbst.

In Wahrheit aber ist das Ziel der Entwicklung selbst verfehlt. Gottes uranfängliche Subjectivität kann nicht von der Schwäche sein, daß sie je, vollends nicht durch eine endliche Potenz, die Einheit mit sich völlig verlöre. Diese endliche Potenz, der Mensch, insofern er außer und abhängig von Gott durch seinen zufälligen Willen die Einheit Gottes zerreißen soll, wird ebendamit nicht blos zu einem Demiurgischen, sondern sogar zu dem phantastischen Ungeheuer eines gegen Gott übermächtigen, theurgischen Princips. Wie kann aber vollends die Ueberwindung des Gott entgegenstehenden Seins die Folge haben, daß er nun als dreifache Persönlichkeit existiren soll, wenn er uranfänglich nur eine einzige war? Eine Entwicklung ist vielmehr um so unvollkommener und setzt ein um so schwächeres subjectives Princip voraus, je weniger sich die Subjectivität in dem Werden zu behaupten und, was sich in ihr emporheben will, sich, ihrem Selbste

als solchem zu assimiliren vermag. Ist es nicht vielmehr umgekehrt eine Entwicklung in deterius, die unter dem Niveau des normalen Zustandes steht, wenn auch nur der endliche Geist durch fremde Potenzen sich so weit fortreißen und in ihre Gewalt hineinziehen läßt, daß er völlig außer sich selbst kommt und sein Selbstbewußtsein sich vervielfältigt? Soll aber eine solche Vervielfältigung der Persönlichkeit die Folge der Ueberwindung des entgegenstehenden Seins sein und bleiben, so bewährt sich vielmehr jedes, noch mehr das absolute Ich, als identisches Ich gerade in einer solchen Ueberwindung. Dieses Ich zumal muß das, was das endliche schon ist, in höchster Potenz sein, eine elastische, aus jeder relativen Entfremdung wieder zur Ruhe und Gleichheit mit sich gelangende Monas; und nur das kann das Ziel ihrer Selbstmanifestation sein, daß sie eine Unendlichkeit von Monaden in ihre ewige Ruhe, die gleich ist der höchsten Thätigkeit, aufnimmt.

Die philosophische Literatur der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. H. Ulrici.

Achter Artikel.

Die neuesten Werke zur Geschichte der Philosophie von

Brandis, Hillebrand,, Braniß, Biedermann, Michelet und Chalybäus.

Die Geschichtschreibung hat in neuerer Zeit eine ähnliche Umwandlung erfahren, als unser Staats- und Volksleben überhaupt. Nicht die französische Revolution, wohl aber der Geist, von dem sie und der von ihr überallhin ausging, machte der einseitigen Kabinets-Politik ein Ende, — in ähnlicher Art, wie bereits die Reformation die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten dem Papste und der Römischen Curie, d. h. dem persönlichen Gutdünken Einzelner entrissen hatte. Damit aber brach die Stütze des alten einseitigen Pragmatismus der Geschichtschreibung zusammen. Man konnte den Gang der Begebenheiten nicht mehr bloß aus dem Charakter, den Vorzügen und Schwächen, den Leidenschaften und Absichten der einzelnen Machthaber ableiten; man mußte nothwendig allgemeinere Motive, die rechtlichen und sittlichen Zustände der Völker, die Verschiedenheit der Nationalcharaktere, den s. g. Geist der Zeiten mit den ihn beherrschenden oder vielmehr ihn constituirenden Ideen mit in Rechnung stellen; man überzeugte sich sogar, daß dergleichen Motive auch in den Zeiten, als Curie und Kabinet die Geschichte zu machen wähnten, mit gewirkt haben. Damit traten zugleich die ersten Anfänge einer *Philosophie* der Geschichte an's Tageslicht: indem man die allgemeinen Motive auf immer allgemeinere zu basiren suchte, mußte sich nothwendig die

Digitized by Google

Forschung endlich auch auf die letzten Gründe und Ursachen, den letzten Zweck der Weltgeschichte hinwenden. Weigerten sich auch die Historiker vom Fach mit Recht, den Philosophen ihr Amt ganz abzutreten, so konnten sie doch dem im Stoffe selbst gegebenen Gegensatz zwischen dem alten Pragmatismus, der das Einzelne nur auf Einzelnes zurückführte und damit die Geschichte in ein monströses, nicht bloß aus einzelnen Maschen bestehendes, sondern von diesen selbst gemachtes Gewebe ohne Faden und ohne Dessein auflöste, und der philosophischen Behandlung, welche das Einzelne aus dem Allgemeinen abzuleiten suchte, ihre Anerkennung nicht versagen.

Das neue philosophische Princip mußte natürlich vorzugsweise die Geschichte der Philosophie selbst ergreifen. Heutzutage kann und darf Niemand mehr, wie Brucker, Tiedemann rc., die Geschichte als ein Machwerk der einzelnen Philosophen betrachten. Den innern Zusammenhang der Systeme als solcher, oder wenigstens ihrer Principien und Grundideen aufzudecken, das Bedingtsein eines jeden durch die Vergangenheit und sein Hinausweisen in die Zukunft darzuthun, wird allgemein als unerläßliche Anforderung an eine wissenschaftlich-historische Darstellung betrachtet. Insoweit hat das neue Princip unbedingte Anerkennung gefunden. Aber man ging weiter. Man sprach alsbald dem philosophirenden Subjekte allen wesentlichen Antheil an der Fortbildung und dem Entwicklungsgange der Philosophie ab; höchstens stellte man die Auswüchse und das Beiwerk eines philosophischen Systems auf seine Rechnung: das Wesentliche und Substanzielle sollte der s. g. Weltgeist gemacht haben; im Wesentlichen sollte jedes System nur die unmittelbare Consequenz des oder der vorangegangenen, nur Glied einer Kette sein, welche der Weltgeist schmiedete, die einzelnen Philosophen als Hammer und Ambos gebrauchend. Während man in allen übrigen Gebieten den Unterschied zwischen Geschichtschreibung und Philosophie der Geschichte mit oder wider Willen anerkannte, wurde für die Geschichte der Philosophie Beides in Eins zusammengegossen. Hier sollte der Zusammenhang der Systeme, der Gang der historischen Entwick-

lung ein nothwendiger, a priori bestimmt und bestimmbar sein, Alles aus den letzten, allgemeinsten Bestimmungen des denkenden Geistes mit immanenter Nothwendigkeit abfließen, die ganze Geschichte nur die durch den Begriff der Philosophie selbst bedingte und getriebene Entfaltung dieses Begriffs sein. Kurz man wollte die Geschichte a priori construiren, — freilich nicht in dem unmöglichen Sinne, daß dadurch die einzelnen Begebenheiten nach Form und Erscheinung, die einzelnen handelnden Personen nach ihrer Individualität, ihren Plänen und Absichten 2c., mit bestimmt sein sollten; das Einzelne als solches, und seine vergängliche Erscheinungsweise sollte vielmehr das nur a posteriori erkennbare Zufällige sein, an dem sich die innere Nothwendigkeit nur negativ durch dessen Aufhebung bewähre; wohl aber sollten die allgemeinen Motive und die substanzielle Bedeutung der Ereignisse a priori durch und aus dem Begriffe sich ergeben.

Es war vornehmlich Hegel und seine Schule, von dem dieß Construiren wenn auch nicht eigentlich ausging, doch als das allein philosophische Princip proklamirt und mit möglichster Strenge gehandhabt wurde. Er versuchte es, zunächst den Entwicklungsgang der Philosophie, dann aber auch der Weltgeschichte überhaupt unter die Botmäßigkeit der logischen Kategorieen zu stellen. Die einzelnen, einen wirklichen Fortschritt enthaltenden Systeme sollten wo möglich nur den dialektischen Entwicklungsproceß der Kategorieen seiner Logik wiederholen, jedenfalls aber jeder wahre Fortschritt der Philosophie, jede neu erstiegene Bildungsstufe der Menschheit durch einen dialektisch-logischen Uebergang vermittelt sein. Die dialektische Selbstbewegung des Begriffs, deren allgemeinen und nothwendigen Gang die Logik allein darstellt, sollte also die apriorische Norm sein, nach welcher mit immanenter Nothwendigkeit Philosophie und Weltgeschichte ihren Weg nehmen.

Hiergegen erhob sich nun von den verschiedensten Seiten der entschiedenste Widerspruch. Man wandte ein, daß dieses Princip, consequent durchgeführt, die menschliche Freiheit vernichte und einen abstrakten Determinismus und Fatalismus proklamire. Denn die Unterscheidung zwischen einem historisch Nothwendigen und Zufäl-

ligen, auf welches letztere die freie Selbstbestimmung der handelnden Subjekte angewiesen werde, sei durchaus willkührlich, ein bloßer Nothbehelf, das versteckte Eingeständniß der Ohnmacht, einen großen Theil des historisch gegebenen Materials in der aprio=rischen Construction nicht mit verarbeiten zu können. Nach Hegel selbst sei ja das Erscheinende nur Erscheinung des Wesens, das Einzelne nur Ausdruck und Träger des Allgemeinen: sei also das Eine nur zufällig, so könne das Andere unmöglich nothwendig sein und umgekehrt. Wer überhaupt solle die Gränze ziehen zwischen dem Nothwendigen und Zufälligen? worin bestehe das Kriterium, nach welchem in der Geschichte das Eine vom Andern sich unterscheiden lasse? Die allgemeinen Motive, wenn sie wirken sollen, müssen doch zugleich die Motive der handelnden Personen sein: seien sie von letzteren als Motive frei aufgenommen, so könne von Nothwendigkeit nicht die Rede sein, eben so wenig als im entgegengesetzten Falle von der Freiheit der menschlichen Handlungen. Sollen aber die großen Männer der Geschichte nur nicht wissen, was sie wollen und thun, und während sie ihre particularen Zwecke verfolgen, nur die Absichten des Weltgeistes blind vollführen, so frage es sich, woher denn der Philosoph das Vorrecht habe, dem Weltgeiste in die Karten zu sehen? Außerdem sei dieser Weltgeist, der wie ein Maulwurf unter dem Boden fortwühle, eben nur das blinde Fatum, das die Menschheit am Bande der Nothwendigkeit leite. Denn daß er selbst wisse, was er wolle, sei eine bloße Voraussetzung. Jedenfalls aber verlieren die menschlichen Handlungen nicht nur allen historischen, ideellen, sondern auch allen moralischen Werth; denn die menschliche Freiheit ist nach dieser Ansicht eine bloße Illusion: der Mensch wähne wohl in seinem trügerischen Bewußtsein, frei zu handeln, in Wahrheit aber sei er mit seinem Wollen und Thun nur das blinde Werkzeug des Weltgeistes. Solle nun gar der Entwicklungsproceß der logischen Kategorieen den Gang der Weltgeschichte leiten, so sei die Geschichte in ihrem innersten Kern ein leeres Formular; aller Inhalt, alle Lebendigkeit verschwinde; das caput mortuum der Abstraction, das allein übrig bleibe, zu seciren und seiner Con-

struction nachzuforschen, lohne sich nicht der Mühe. Endlich sei ja das bloß formale Princip des dialektischen Fortschritts an und für sich gegen allen Inhalt gleichgiltig; dieser könne so wenig aus jenem abgeleitet werden, daß es ihn vielmehr an sich gar nicht einmal berühre. Der Inhalt, der historische Stoff, das Geschehene und damit die Geschichte selbst, d. h. gerade das, was a priori construirt werden solle, müsse von Außen, a posteriori herbeigeschafft werden. Und da es Hegeln erwiesenermaßen nicht einmal gelungen sei, die Kategorieen in der Logik selbst aus dem reinen Denken, ohne Beihilfe der Anschauung und der aposteriorischen Erkenntniß, ohne Sprünge und willkührliche Einschiebsel, rein a priori zu entwickeln, wie sollte es nicht eine bloße Selbsttäuschung sein, wenn er wähne, die Geschichte a priori construirt zu haben! —

So triftig diese Einwürfe sind, so wenig läßt sich andrerseits läugnen, daß ohne alle immanente Nothwendigkeit die Geschichte ein bloßes Spiel des Zufalls wird. Man rettet die menschliche Freiheit nur auf Kosten der Vernunft. Ein Chaos von Handlungen und Begebenheiten, in welchem Alles, von den subjektiven Entschließungen und beliebigen Absichten der handelnden Personen abhängig, ohne Ziel und Zweck durch einander wirkt, verdient kaum den Namen der Geschichte. Der Menschheit, die ein solches Leben führte, müßte alle Vernünftigkeit abgesprochen werden. Von einer göttlichen Weltregierung könnte schlechthin gar nicht die Rede sein; der Fatalismus, den man vermeiden wollte und der Hegelschen Geschichtsanschauung zum Vorwurf machte, wäre nur durch eine Hinterthür wieder eingeführt. Denn wo die subjektive Willkühr, d. h. der Zufall, ob sich die welthistorischen Persönlichkeiten so oder anders entschließen, den Gang der Begebenheiten leitet, da regiert das blinde Fatum. —

Soll der Streit je geschlichtet werden, so kommt es vor allen Dingen darauf an, zwischen logischer und moralischer Nothwendigkeit scharf zu unterscheiden. Von logischer Nothwendigkeit kann im Gebiete der Geschichte aus den angeführten Gründen nie die Rede sein. Nicht der erkennende, sondern der wollende Geist macht die Geschichte, und die Erkenntniß des Menschen ist

eben so sehr vom Willen, als der Wille von der Erkenntniß abhängig. Mit der logischen Nothwendigkeit ist allerdings ein abstrakter Determinismus und was noch schlimmer ist, ein todter Formalismus an die Stelle lebendiger Geistesentwicklung gesetzt. Das eitle Vergnügen, sich in ihrem Scharfsinn zu bespiegeln, und jeden Schritt der Geschichte auf einen logisch=dialektischen Uebergang zu reduciren, überlassen wir daher gern den Märtyrern der Logik und ihrem logischen Enthusiasmus. Fänden sie auch überall die logische Zauberformel auf, sie würden darum die Sprache der Geschichte um kein Haar besser verstehen als der empirischste, unlogischste Historiker.

Die moralische Nothwendigkeit dagegen ist allerdings als das leitende Princip aller Geschichte anzuerkennen. Sie ist ein Müssen, aber bedingt durch die freie Selbstbestimmung des Menschen, mithin kein Müssen schlechthin, sondern ein Sollen. Der Geschichte der Menschheit — das fordert die Vernunft und der Begriff der Geschichte — ist nothwendig ein Ziel vorgesteckt, das sie in ihrem unbegränzten, nur mit der Erreichung des Ziels sich vollendenden Dasein eben so gewiß erreichen muß, als der Einzelne bei der Begränztheit seines irdischen Lebens und der Freiheit seiner Selbstbestimmung das seinige nicht zu erreichen braucht. Wie nämlich der Mensch durch keine Selbstbestimmung, durch keinen Willensakt, von seinem Ich und seinem Menschsein loszukommen vermag, so kann das Böse und Verkehrte, sei es auch noch so groß, niemals den substanziellen Kern des Guten in ihm vernichten. Es giebt eben so wenig eine absolut böse, als eine absolut gute Handlung: das Absolute ist überhaupt in dieser Welt der Relativität nirgends zu finden; es ist nur, indem es sie in sich aufhebt und mit sich vermittelt. Mithin involvirt auch die schlechteste, verkehrteste Handlung noch immer einen, wenn gleich noch so kleinen Fortschritt zu jenem Ziele, welches eben nur in der vollendeten Entwicklung und Ausbildung jenes substantiellen Kernes des Guten, Wahren und Schönen besteht: je größer, edler und schöner die Handlung, desto größer der Fortschritt, und umgekehrt. Der Einzelne braucht daher allerdings das Ziel seines irdischen

Daseins nicht zu erreichen, aber nur darum, weil die Spanne Zeit, die ihm gegeben, nicht ausreicht um mit dem Minimum der fortschreitenden Bewegung zum Ziele zu gelangen; dafür öffnet sich ihm nach dem Tode ein zweites Leben. Die Menschheit dagegen muß das ihrige erreichen; jeder Schritt der Weltgeschichte ist nothwendig ein Schritt zu ihrem Ziele. Aber diese Nothwendigkeit ist eine moralische, bedingt durch die menschliche Freiheit. Denn die Bahn, auf welcher die Geschichte ihrem Ziele entgegengeht, die Art, wie die Menschheit dahin gelangt, ob auf tausend Umwegen oder in gerader Richtung, ob mit raschem oder langsamem Schritte, — das ist schlechthin von ihr selbst abhängig. A priori läßt sich also nur darthun, daß der Geschichte ein Ziel vorgesteckt sei und von ihr erreicht werden müsse; nothwendig ist nur, daß jeder Schritt ein Schritt zu diesem Ziele sei; eben diese Nothwendigkeit ist das Band der Ordnung und Gesetzmäßigkeit, der zusammenhängenden, fortschreitenden Entwicklung, wodurch die Geschichte Geschichte ist. Aber das Wie dieses Processes läßt sich nur a posteriori erkennen; nur so läßt sich bestimmen, worin jeder Schritt bestanden, wie groß oder klein er gewesen, wodurch er vermittelt worden, wohin er zunächst geführt habe. Eine Philosophie der Geschichte kann also nur darin bestehen, daß sie nach der dargethanen Nothwendigkeit des Ziels und seiner näheren Bestimmung in der Masse der a posteriori erforschten Thatsachen die fortschreitende Bewegung darthut, jeden Schritt als einen Schritt zum Ziele, jeden mithin in seiner Nothwendigkeit und damit die immanente Nothwendigkeit im Gange der Geschichte überhaupt nachweist.

Was von der Geschichte überhaupt, das gilt auch von der Geschichte der Philosophie. Denn sie ist nicht bloß der Entwicklungsproceß der logischen Kategorieen, sondern der menschlichen Vernunft überhaupt von Seiten ihres Selbstbewußtseins. Diese aber hat nicht nur den erkennenden (denkenden), sondern auch den wollenden Geist zu ihren Momenten. Mithin ist auch die Geschichte der Philosophie das Resultat jener beiden Faktoren, jener immanenten Nothwendigkeit und der sie bedingenden menschlichen Freiheit.

Nach diesem Vorwort, das nothwendig war, um den Standpunkt der folgenden Kritik zu bezeichnen, wende ich mich zu letzterer selbst. Ich beginne mit einem Werke zur Geschichte der antiken Philosophie.

Christ. August Brandis: Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. 2ter Th. 1ste Abtheilung. Berlin, 1844.

Die Hegelsche Schule wird nicht verfehlen, dieses Werk einem s. g. überwundenen Standpunkte zuzuweisen, und ihm den Mangel an immanenter Entwicklung, an wahrem Zusammenhange, an Princip und Methode u. dgl. vorzuwerfen. Allerdings weiß es Nichts von der absoluten Herrschaft der logischen Kategorieen und der s. g. dialektischen Methode. Dennoch ist es ein ausgezeichnetes Werk, das trotz der ihm vorangegangenen trefflichen Schriften Ritters und Hermanns seinen Rang in der Literatur behaupten wird, — ein Werk, das auf den gründlichsten Studien und einer gediegenen Gelehrsamkeit ruht, von allseitiger Erwägung und sorgfältiger Durchdenkung des Stoffs getragen ist, ein Werk, in welchem insbesondere ein ächt historischer Geist sich ausspricht. Diesem Geiste, der vor allen Dingen Achtung vor der Geschichte, rückhaltlose Vertiefung in den Stoff, Beurtheilung jeder historischen Erscheinung nach ihrem eigenen Standpunkte, Ausschließung aller vorgefaßten Meinungen und selbstgemachten Principien fordert, wird auch der wahre, wirklich vorhandene Zusammenhang, jene wahre, immanente Nothwendigkeit des historischen Fortschrittes nicht entgangen sein. Dieser ächt historische Geist ist vielmehr mit dem Geiste ächter Spekulation so nahe verwandt, daß beide nothwendig zusammentreffen müssen, indem ersterer vom Standpunkte wissenschaftlicher Erforschung des Gegebenen dasselbe Ziel zu erreichen sucht, das letzterer, diese Forschung voraussetzend, vom Standpunkte der immanenten Denknothwendigkeit aus sich selber setzt und erstrebt: beide wollen aber nur den Nachweis liefern, daß nicht bloß die Natur, sondern auch die Geschichte die Werkstatt der ewigen Vernunft sei. Es wird daher Niemanden Wunder nehmen können, wenn diese Zeitschrift, die ihrer Tendenz gemäß allerdings

das Gebiet der reinen nackten Historie, d. h. der bloßen Sammlung und Sichtung des Materials, von sich ausschließt, ein Werk wie das vorliegende, nicht ganz unberücksichtigt läßt.

In der That bemüht sich der Verfasser vorzugsweise, sogleich bei der Darstellung der Sokratik, mit der dieser zweite Band beginnt, den innern Zusammenhang zwischen der reinen Lehre des Sokrates, und den mannigfaltigen, anscheinend so entgegengesetzten Schulen, die von ihm ausgingen, nachzuweisen. Um zunächst das eigenthümlich-Sokratische von der erhöhenden Platonischen und der erniedrigenden Xenophontischen Auffassung desselben ausscheiden zu können, ruft er mit Recht die Zeugnisse des Aristoteles zu Hilfe: sie allein können im Zweifel den Ausschlag geben. Der Satz, daß die Tugend eine Erkenntniß, ein Wissen (ἐπιστήμη) und somit auch umgekehrt die wahre Erkenntniß Tugend sei, — diese immanente Beziehung zwischen dem erkennenden und wollenden Geiste, dieß gegenseitige Bedingtsein des Wissens und Wollens, dieser innige Zusammenhang des Wahren mit dem Guten und Schönen, ist demnach ohne Zweifel als der eigenthümliche Lebensquell der Sokratischen Lehren anzusehen. Das war das neue Princip, das der bisherigen Trennung des Ethischen vom Physischen und Metaphysischen, die zur Sophistik geführt hatte, siegreich gegenübertrat. Diese Idee eines untrüglichen, in der moralischen Natur des Menschen liegenden Wissens, die Sokrates nur zum Bewußtsein zu bringen, Plato erst in systematischer Begründung und Durchführung philosophisch zu realisiren suchte, verbindet und trennt zugleich die verschiedenen Sokratischen Schulen. Die Sokratiker nämlich, die der Verfasser mit Recht die einseitigen nennt, d. h. alle Schüler des Sokrates mit Ausnahme Plato's, hielten zwar im Allgemeinen an jener Idee fest, aber sie faßten das Wissen entweder nur als moralisches Bewußtsein, dessen Werth und Bedeutung nur in der *praktischen* Ausübung des Guten bestehe, oder beschränkten es auf den ersten unmittelbarsten, bloß subjektiven Inhalt des Bewußtseins, auf die praktischen *Gefühle* des Angenehmen und Unangenehmen, oder endlich gaben ihm eine einseitig *theoretische* Richtung auf das Objektive, in-

dem sie den Accent auf die Lehrbarkeit des Guten, auf das Erkennen und die dialektische Form desselben legten.

Auf diese Weise ergeben sich dem Verfasser die verschiedenen Tendenzen, welche die Kynische, die Kyrenäische und die Negarisch-Eretrische Schule verfolgten. Jede von ihnen associirte sich zugleich, bewußt oder unbewußt, mit einer früheren, vor-Sokratischen Richtung, oder um modern zu sprechen, trat damit zugleich auf einen bereits überwundenen Standpunkt zurück. Die Kyniker mit ihrer einseitigen Tugendlehre und Tugendpraxis neigten sich offenbar zur Pythagoräischen Philosophie hinüber, deren vorherrschend ethische, auf das Praktische gerichtete Tendenz unzweifelhaft ist; nur faßten jene mit Sokrates das Ethische in höherer philosophischer Selbstständigkeit auf, frei von allen zufälligen Beziehungen auf Politik und herrschende Sitte, mit denen es die Pythagoräer vermischt hatten. Deutlicher noch tritt bei der Kyrenäischen Schule ihre innere principielle Beziehung zur Sophistik hervor. Denn ihre Hedonik, nach welcher „nur die Empfindung oder innere Affection wahrhaft wißbar, nur sie mithin als Kriterium gelten, und folglich nur der aus den einzelnen erregenden Lustempfindungen hervorgehende gegenwärtige Genuß Endzweck sein und Werth an sich haben sollte" (S. 102), führte consequenter Weise auf das Grundprincip aller Sophistik zurück, auf den Satz, daß schlechthin Alles, Erkennen und Wissen, Wollen und Thun, nur von subjektiver Bedeutung, der Mensch — d. h. das einzelne Individuum als solches — das Maß aller Dinge sei. Die Megariker endlich nahmen augenscheinlich die abstrakt-logische Dialektik der Eleaten wieder auf und suchten den Sokratischen Begriff des Guten mit den eleatischen Bestimmungen über das reine Sein zu vermitteln.

Jede dieser Einseitigkeiten, jeder dieser anscheinenden Rückschritte involvirt gleichwohl einen Fortschritt, oder war wenigstens zur weiteren Fortbildung der Philosophie nothwendig. Zunächst nämlich mußten die Hauptmomente der Sokratischen Lehre, deren innere Einheit Sokrates selbst niemals eigentlich wissenschaftlich dargethan, sondern gleichsam nur persönlich an sich selber dargestellt und durch seine geschmeidige, der jedesmaligen Persönlichkeit

des Schülers sich anpassende Lehrmethode nur beiläufig und in individueller Form erörtert hatte, zu entschiedener Gegensätzlichkeit auseinandertreten, um wahrhaft vermittelt werden zu können. Eben so waren die einseitigen Richtungen der vor-Sokratischen Philosophie zwar in Wahrheit von der Sokratischen zu innerer Einheit zusammengefaßt und eben damit ihre Einseitigkeit paralysirt; aber der Vermittelungsproceß, der sie in der Sokratischen Grundanschauung vereinigte, war von Sokrates selbst wiederum weder wissenschaftlich dargethan, noch erschöpfend durchgeführt. Als das persönliche Uebergewicht des Sokrates wegfiel, mußte daher nothwendig eine Reaktion eintreten; die früheren Richtungen bemächtigten sich der einzelnen Elemente der Sokratik; die Vermittelung wurde zunächst am Einzelnen einseitig durchgeführt, damit aber der wahren, vollständigen Versöhnung durch einen höheren, umfassenderen Geist die Bahn eröffnet.

Dieser höhere Geist war Plato, einer der jüngsten Schüler des Sokrates. Sein Verhältniß zu letzterem bestimmt der Verfasser zunächst im Allgemeinen dahin, daß er die Sokratische Philosophie systematisch zu entwickeln und zu ergänzen zu seiner Aufgabe gemacht habe. Gewiß war Plato's Stellung eine ganz ähnliche wie die von Fichte zu Kant oder von Schelling zu Fichte: er glaubte und beabsichtigte zunächst nur das Sokratische Princip näher zu begründen, allseitig durchzuführen, und so des Sokrates einzelne Lehren zu einem vollständigen System der Philosophie auszubilden. Dieß geht zur Evidenz schon daraus hervor, daß er in seinen Dialogen durchgängig den Sokrates als den eigentlichen Lehrer der Philosophie auftreten läßt. Aber indem er an's Werk ging, gestaltete sich ihm unter der Hand ein wesentlich neues Gebäude. Die Grundidee blieb zwar im Allgemeinen dieselbe; allein indem Plato das Sokratische Wissen des Wahren, Guten und Schönen nicht bloß dialektisch-negativ durch Widerlegung der entgegenstehenden Ansichten, als conditio sine qua non eines menschlich-vernünftigen Daseins erwies, — worauf Sokrates sich beschränkt hatte, — indem er vielmehr seine ihm eigenthümliche Ideenlehre diesem Wissen als Fundament substruirte und es damit

positiv begründete, seine reale Möglichkeit, seine Entstehung und Verwirklichung darthat, indem er endlich von der Ideenlehre aus den Begriff des Guten und Schönen, als des Wahren, nicht nur im Allgemeinen, sondern auch in seiner immanenten Beziehung auf Politik, Kunst und Religion, und damit in seinem concreten Inhalte näher bestimmte, bildete er das Sokratische Princip in jenen erhabenen Idealismus hinüber, der die reine absolute Wahrheit, Güte und Schönheit in das Jenseits der Ideenwelt setzt, und der zwar eben deßhalb noch an einem philosophisch bedeutenden Mangel leidet, denn es wird wohl schwerlich je gelingen, von rein Platonischen Motiven und Grundlagen aus jenes Jenseits mit dem Dießseits der realen Erscheinungswelt wahrhaft zu vermitteln, der aber nichts desto weniger seinen Grundgedanken nach die ewige Basis aller ächten Spekulation bleiben wird. Durch ihn unterscheidet sich Plato's Philosophie nicht nur von der des Sokrates und aller Sokratischen Schulen, sondern ragt sogar über die antike Weltanschauung überhaupt in die neue christliche Bildungsperiode der Menschheit hinüber.

Der Darstellung des Platonischen Systems widmet der Verfasser den ganzen übrigen Raum dieses zweiten Bandes (S. 134—570). Trotz dieser Weitläuftigkeit tritt die Gliederung des Ganzen als eines Ganzen klar und prägnant hervor. In der Bestimmung der Reihenfolge der einzelnen Dialogen, wie in der Untersuchung über die Aechtheit der wenigen angezweifelten, folgt der Verfasser im Allgemeinen Schleiermacher'n, ohne jedoch deßhalb jede einzelne Annahme desselben zu unterschreiben. Zu einer unbestreitbaren Gewißheit über alle fraglichen Punkte zu gelangen, dürfte hier überhaupt unmöglich sein. Nur den Parmenides vindicirt er ausdrücklich und entschieden jener zweiten Gruppe, der den Begriff des Wissens überhaupt dialektisch entwickelnden Dialogen; und den Hippias minor, den Menexenus und den Jon betrachtet er als Platonische Gelegenheitsschriften, deren Aechtheit Schleiermacher ohne genügenden Grund angefochten. Danach bedarf es denn keiner besondern Erwähnung, daß auch hinsichtlich der Anordnung und Entwickelung des Inhalts, hinsichtlich der Gliederung

des Systems, als Systems, der Verf. der Schleiermacher'schen Auffassung den Vorzug giebt. Nur darin weicht er von letzterer ab, daß er die Dialektik von den beiden realen Wissenschaften der Physik und Ethik absondert, „überzeugt, daß eine solche Sonderung von Plato selber mindestens bereits beabsichtigt und mehr durchgeführt ist, als Schleiermacher zuzugeben geneigt ist, und außerdem der Einsicht in die Zusammengehörigkeit der dialektischen und ethischen wie physischen Untersuchungen sich sehr förderlich erweist." Demgemäß gliedert sich ihm das Platonische System folgendergestalt: zunächst als Einleitung in das Ganze die mythisch-polemische Grundlegung, die Plato seinen Lehren von der Liebe, als dem begeisternden Triebe zur Weisheit, von der Seele und ihrem göttlichen Ursprunge, kraft dessen sie der Wahrheit und Gewißheit empfänglich ist, endlich von der Form und dem Inhalte eines unbedingten Wissens und der nothwendigen Zusammengehörigkeit des Wissens und Handelns giebt. Sodann folgt, als das erste Glied des Systems selbst, die dialektische Entwickelung des Begriffs des Wissens und zwar zuvörderst in Beziehung auf das Subject, demnächst in Beziehung auf das Seiende, als das Object desselben, und endlich rücksichtlich der Ideen als der subjectiven Normen des Wissens und der objectiven Principien der Gegenstände desselben. Nachdem sodann die Ideenlehre selbst auf dialektisch-antinomische Weise näher begründet und von ihr aus die Entwickelungsweisen und Stufen des Wissens wie dessen Abschluß in der Idee des Guten näher bestimmt worden, ist zugleich der Grund gelegt, auf welchem die Platonische Weltanschauung, zunächst ihren allgemeinen Grundzügen nach, sich von selbst aufbaut. Denn eben die Ideenlehre ist das Fundament, auf welchem letztere steht. Aus dem Verhältniß der Ideen zu dem, was Plato den Stoff (ὕλη) nennt, ergiebt sich zunächst Wesen und Begriff der Welt der Erscheinungen: der Stoff ist aber einerseits die Bedingung der Verwirklichung der Ideen in der Erscheinungswelt, von eigenthümlicher, mit Nothwendigkeit wirkender Ursächlichkeit, andererseits der Grund aller Mannichfaltigkeit. Der letzte absolute Grund der Ideen selbst und der ihnen eigenthümlichen freien

Ursächlichkeit ist dagegen die Gottheit, deren nähere Begriffsbestimmung als des schlechthin Guten unter der Form der unbedingten Einheit, vom Denken unmittelbar ergriffen und durch vermittelndes Beweisverfahren bewährt, ungezwungen zur Lehre von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung überleitet. Damit ist die Platonische Weltanschauung in ihren allgemeinen Grundlagen und Grundzügen vollendet. Die detaillirte Ausführung derselben erfolgt dann zunächst in derjenigen Disciplin, welche Plato selbst unter dem Namen der Physik als einen besonderen Theil seines Systems bezeichnet. Sie schließt mit dem Versuche Plato's, die Lehre vom Organismus des menschlichen Körpers in Uebereinstimmung mit seinen naturphilosophischen Grundvoraussetzungen teleologisch zu begründen. Diese Lehre bildet den Uebergang zur Psychologie, welche Plato selbst wohl nur als Theil der Physik betrachtete, die aber der Verf. mit Recht als eine besondere Disciplin behandelt. Mit ihr verknüpft sich von selbst Plato's Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und ihren Schicksalen nach dem Tode; und als Uebergangspunkt von der Psychologie zur Ethik benutzt der Verf. Plato's Bestimmungen über die Freiheit des Willens. Die Ethik ist der letzte Haupttheil des Platonischen Systems. Sie wird zunächst negativ begründet durch Widerlegung der sophistisch-hedonistischen Irrlehren, positiv durch Untersuchungen über die Natur und die Arten der Lustempfindungen in ihrem Verhältniß zum Wissen, über das höchste Gut und dessen Bestandtheile, über die Tugend und die Glückseligkeit. Diese Untersuchungen bilden zugleich den allgemeinen Theil der Ethik selbst, an welchen die Darstellung von Plato's Idealstaate und seinem Staate der Gesetze als besonderer Theil oder als concrete Durchführung der allgemeinen Principien sich anschließt. —

Daß nach dieser Anordnung die Platonische Philosophie, welche, wenn man an den einzelnen Dialogen kleben bleibt, in eine Menge lose zusammenhängender Untersuchungen zu zerfallen scheint, im Grunde als ein wohlgegliedertes System, als ein in sich harmonisches Ganzes, eines philosophischen Künstlers, wie Plato vollkommen würdig, sich ausweist, muß Jeder auf den ersten Blick erkennen. Die wesentlichen Lehren Plato's in dieser Abrundung

zu einem systematischen Ganzen treu und unverfälscht dem Blicke vorzuführen, ohne ihrer Eigenthümlichkeit Abbruch zu thun, ohne Uebergänge zu erdichten und selbstgemachte, unplatonische Mittelglieder einzuschieben, ist die Hauptaufgabe jedes Historikers der antiken Philosophie. Denn Plato's System bildet nun einmal den Mittelpunkt in der Entwickelung des philosophischen Geistes der Alten; von ihm aus allein ist der Gipfel- und Wendepunkt derselben, die Aristotelische Philosophie, wahrhaft zu verstehen. Der Verf. hat dieser schwierigen Aufgabe, soweit deren Lösung überhaupt möglich ist, meines Erachtens auf eine durchaus befriedigende Weise genug gethan. Im Einzelnen dürften sich freilich noch manche Punkte finden, über die sich streiten ließe; im Einzelnen würde ich selbst Manches anders gefaßt und anders gestellt haben: wem auch möchte es gelingen, überall, in jedem Nebenpunkte das Richtige zu treffen! Wer aber dürfte sich auch das Recht anmaßen, über solche einzelne Streitpunkte in letzter Instanz zu entscheiden, und seine eigene Ansicht als die allein wahre und untrügliche geltend zu machen! Ref. wenigstens macht auf diese Untrüglichkeit keinen Anspruch; er fühlt sich im Gegentheil in Beziehung auf die Platonische Philosophie, trotz seiner genauen Bekanntschaft mit derselben, dem Hrn. Verf. nicht gewachsen, glaubt aber auch, daß von diesem Schicksal nur sehr Wenige ausgenommen sein dürften.

Unter diesen Umständen würde es eine Anmaßung sein, wenn ich meine einzelnen Ausstellungen hier weiter ausführen wollte. Ich sage im Gegentheil dem Hrn. Verf. auch öffentlich meinen Dank für die mannichfaltige Belehrung, die mir aus seinem Werke zu Theil geworden. Und nur um doch irgend Etwas auszusetzen, — man würde vielleicht sonst an meiner Unparteilichkeit zweifeln — will ich mir erlauben, den Hrn. Verf. darauf aufmerksam zu machen, daß seine Diction, insbesondere sein Periodenbau, ein zu antikes, platonisirendes oder wenigstens gräcisirendes Gepräge hat. Da er in seinen kürzlich erschienenen „Mittheilungen über Griechenland" eine ganz andere Sprache führt, so war es vielleicht seine Absicht, die Darstellung der antiken Philosophie auch durch

die Form der Diction dem antiken Geiste näher zu bringen. Allein so berechtigt dieß Bestreben in allen andern Gebieten sein mag, im Gebiete der Philosophie, wo es auf den reinen Gedanken, auf die ideelle, über Zeit und Volksgeist hinausreichende Wahrheit ankommt, kann ihm nicht die gleiche Berechtigung beigelegt werden. Ueberall wenigstens, wo die Klarheit der Darstellung und die Leichtigkeit des Verständnisses in Frage kommt, müssen alle andern Rück- und Absichten weichen. Dieser Klarheit und Leichtigkeit thut nun aber die Diction des Verf. in der That einigen Abbruch. Davon wird er sich selbst überzeugen, wenn ihm nach einiger Zeit seine eigene Darstellung fremder geworden, und er sie dann mit unbefangenem Blicke noch einmal wieder durchsehen will. —

An Brandis' Schrift reihe ich ein paar Werke an, deren Umfang zwar über die Geschichte der antiken Philosophie hinausgeht, letztere aber doch mit einschließt, und die daher Vergleichungspunkte unter einander wie mit Brandis darbieten, zumal da sie von dessen Principe abweichen und der constructiven Methode der Geschichtschreibung huldigen. Ich meine

1) Jos. Hillebrand: Der Organismus der philosoph. Idee in wissenschaftl. u. geschichtl. Hinsicht. Dresd. u. Leipz. 1842.

2) Chr. J. Braniß: Geschichte der Philosophie seit Kant. Erster Theil, unter dem besondern Titel: Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit. Bresl. 1842.

Hillebrand's Standpunkt ist der der neueren deutschen Philosophie seit Fichte, der s. g. absolute Standpunkt Schellings und Hegels. Sein System, das er bereits in früheren Schriften, zuletzt in seiner Philosophie des Geistes dargelegt hat, und hier im Grundriß als den ersten Theil der vorliegenden Schrift wiederholt, hat die nächste Verwandtschaft mit dem Hegelschen. Die Grundidee wenigstens ist trotz mannichfaltiger Abweichungen dieselbe: die absolute Thatsache, d. h. die Idee oder der reine Gedanke, das Denken schlechthin, soll sich in immanenter Selbstbestimmung und Selbstentwickelung durch die Dialektik (Logik), Naturphilosophie und Geistesphilosophie hindurch, als das Absolute, als immanente Grundursache und Substanz des Universums, in

letzter Vollendung als absoluten Geist ausweisen. „Der wissenschaftliche Organisations-Proceß beginnt mit der abstracten Selbstbestimmung der Idee, mit dem reinen Selbstanfange und der allgemeinen Selbsterfassung des Denkens, gewissermaßen mit dem Denken des Denkens. Der nächste Fortschritt ist sodann dieser, daß sich die Idee zur objectiven Bestimmtheit bringt, d. h. die Natur als Moment ihrer Selbstbestimmung nimmt und an derselben ihre abstracten Kategorieen realisirt findet. Die dritte Richtung erweiset sich darin, daß sie sich in ihrer eigenen Subjectivität bestimmt, d. h. sich selbst als freie Wirklichkeit faßt, somit ebensosehr ihre abstracte Allgemeinheit als ihre objective Naturbestimmtheit an sich aufhebt und sich als Einheit beider, somit eben als die positive Existenz der Freiheit, als das sich selbstsetzende und selbstbewußte Sein begreift." Hierin wird Jeder auf den ersten Blick die Hegelsche Grundanschauung wieder erkennen. Die Abweichung des Verf. von letzterer beruht im Allgemeinen auf seiner entschiedeneren Hinneigung zum Spinozismus. In Folge dessen treten ihm jene drei Hauptbegriffs- und Entwickelungsmomente der Idee nicht so bestimmt als bloße unterschiedene Momente des Absoluten auseinander. Die Idee als die absolute Thätigkeit im Elemente des reinen Denkens, die dialektische (logische) Idee, setzt nach ihm in der Unendlichkeit ihrer Bestimmungen nur alle möglichen Unterschiede ihrer selbst. Um aber wahrhaft absolut zu sein, muß sie sich auch als ihre eigene Macht, als ihre eigene Allgemeinheit, als ihren eigenen Grund und Zweck setzen: „nur indem sie sich selbst als Object und Subject, als unmittelbare Existenz und Freiheit zugleich hat, ist sie wahrhaft sich selbst gleich, ist sie reine Absolutheit." Ihre Objectivität ist dann die Natur, ihre Subjectivität der Geist. Mithin ist die Natur dem Verf. nicht bloßes Entwicklungsmoment im Processe der Selbstrealisirung des absoluten Geistes, sondern die Eine Seite, der Geist die andere Seite der absoluten Idee, beide gleichsam die gleichberechtigten, aber allerdings immanent zusammengehörigen Hälften, in deren Einheit das Absolute, das als logische Idee im reinen Denken nur das potentiale Prius seiner selbst ist, seine absolute

Realität hat. Daß damit der Verf. der Spinoza'schen Grundanschauung bedeutend näher stehe als Hegel, leuchtet von selbst ein.

Dieß möge genügen, um die Stellung des Verf. im Allgemeinen zu bezeichnen. Wir können auf eine Beurtheilung seines eigenen Systems schon darum nicht näher eingehen, weil wir ihm selbst Unrecht thun würden, wenn wir es nach der bloßen Skizze, in der es uns hier als erster Theil dieser Schrift vorliegt, kritisiren wollten. Denn die Position, die es einnimmt, ist allein haltbar, wenn auf unwiderlegliche Weise deducirt ist, wie der menschliche Geist, das menschliche Denken oder Bewußtsein, zum Begriffe eines absoluten Denkens oder der absoluten Idee komme, und daß dieser Begriff sowie seine absolute Realität und Wahrheit schlechthin denknothwendig sei. Diese Deduction fehlt aber in der vorliegenden Skizze, und mußte fehlen, wenn sie bloße Skizze bleiben sollte. Man sieht daher nicht ein, mit welchem Rechte die Philosophie, oder wie der Verf. sich ausdrückt, die philosophische Idee, d. h. das menschliche Denken in seiner reinen Beziehung auf sich selbst, in seiner Voraussetzungslosigkeit oder Abstraction von aller Gegebenheit, ohne Weiteres mit dem absoluten Denken identificirt wird. Soll in der Abstraction von allem Gegebenen — gesetzt, deren Nothwendigkeit und Berechtigung wäre dargethan — zugleich die Abstraction von seiner Bestimmung als menschliches Denken liegen, so müßte doch jedenfalls die Nothwendigkeit oder mindestens die Möglichkeit dieser Abstraction erwiesen sein, ehe von einem Denken schlechthin, von einem reinen Denken die Rede sein kann. Statt dessen erklärt der Verf. ohne Weiteres den reinen Gedanken für die absolute Thatsache. Allein wenn von einer Thatsache ausgegangen werden soll, so kann es offenbar nur die Thatsache sein: Ich denke. Diese Thatsache scheint auch der Verf. mit der Thatsächlichkeit des reinen Gedankens oder des absoluten Denkens zu identificiren; wenigstens bezieht er sich zugleich auf das Cartesische cogito ergo sum, und erklärt dieses für den absoluten Grundsatz aller Philosophie. Daß Ich nun aber in und mit meinem menschlichen Denken genöthigt sei, zugleich ein schlechthin allgemeines, absolutes Denken, das doch nicht blos das allgemeine menschliche Denken sein kann, anzunehmen

und in absoluter Realität zu setzen, versteht sich doch nicht ohne weiteres von selbst. Und noch weniger kann ich ohne Weiteres berechtigt sein, mein Denken, gesetzt auch daß ich es von allem vorgefundenen Inhalte, von allen Beziehungen nach Außen, auf irgend etwas Anderes, reinigen könnte, mit dem absoluten Denken zu identificiren. Vielmehr bliebe, — wenn nach jener Reinigung das inhaltslose Nichtsdenken überhaupt noch für Denken gelten kann — trotz alles Abstrahirens doch immer nur ein abstract **menschliches** Denken übrig, d. h. ein Denken, das nicht nur seiner eigenen grundwesentlichen, substanziellen Bestimmung nach stets menschliches Denken bleibt, sondern gerade in jenem Abstrahiren als solches sich bewährt. Denn nur das menschliche Denken **kann** von gegebenem Inhalte, von Aeußerlichkeiten u. dgl. abstrahiren; für das absolute giebt es gewiß gar keinen gegebenen Inhalt, keine Bestimmtheit von Außen. Jedenfalls aber wird durch das bloße Abstrahiren die ursprüngliche Natur des menschlichen Denkens in Nichts verändert; trotz alles Abstrahirens bleibt es realiter, was es ist; und wenn es seiner eigenen Natur nach nicht genöthigt ist, das absolute Denken als unterschieden von sich in realer Existenz zu denken, — durch bloßes Abstrahiren kann es unmöglich zum Begriffe desselben gelangen; denn könnte es auch von seiner eigenen menschlichen Natur, von sich selbst abstrahiren, so würde damit immer noch nicht das **absolute**, sondern nur ein schlechthin **unbestimmtes** Denken gewonnen, das zufolge dieser abstracten Unbestimmtheit in keinem Verhältniß zum menschlichen Denken stehen könnte, von dem also auch nicht einzusehen wäre, was das menschliche Denken von ihm wissen und ob es dasselbe überhaupt denken könne. Jedenfalls ist mit diesem Abstrahiren noch nicht die **Nothwendigkeit**, das Denken in solcher Unbestimmtheit zu fassen, und noch weniger die reale Existenz desselben erwiesen. Dieses unbestimmte, s. g. reine Denken ist und bleibt vielmehr, wenn überhaupt denkbar, ein abstracter Begriff, ein Product des willkührlich abstrahirenden menschlichen Denkens, von dem sich nur mit gleicher Willkühr behaupten läßt, daß es das Absolute sei und ihm absolute Realität zukomme. —

(**Beschluß im nächsten Hefte.**)

Nachschrift zu der Abhandlung im vorigen Heft: über den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit.

Von

Professor Dr. Weiße *).

Oben genannte Abhandlung war im Januar und Februar des Jahres 1843 niedergeschrieben. Im August desselben Jahres kam mir der dritte Band von Hrn. Dr. v. Baur's Werke über die christliche Lehre von der Dreieinigkeit zu, in welchem es der Herr Verfasser seiner nicht unwürdig gefunden hat, den bekannten Angriff Strauß's gegen mich, genau mit derselben, nur etwas abgeschwächten Wendung, zu wiederholen. Was Herr v. Baur im Texte des Werkes gegen mich vorbringt, ist ausschließlich gegen den Inhalt der in den theolog. Studien und Kritiken 1841, Heft 2 gedruckten Abhandlung: zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Wesenstrinität gerichtet. Ob eine gewissenhaftere Auffassung nicht in dieser Abhandlung selbst noch andere Momente zu beachten gefunden haben würde, als die zu beachten meinem Gegner gefallen hat, ob die Abhandlung in der That die plumpe Inconsequenz verschuldet hat, die Herr v. Baur mir aufbürdet, erst durch Combination der Engellehre mit dem Begriff einer

*) Vergl. Bd. XI. H. 1. S. 1. — Die Redaktion der Zeitschrift sieht sich zu der Erklärung veranlaßt, daß der vorstehende Aufsatz, mit Bewilligung des Verfassers, dem Herrn Dr. von Baur vor seinem Abdrucke mitgetheilt worden sei, zugleich mit der Aufforderung an Denselben, ihn in der Zeitschrift zu beantworten, was von Herrn Dr. von Baur unter dem Beifügen abgelehnt worden ist, „daß er sich durch den Inhalt des Aufsatzes nicht bewogen gesehen habe, Etwas darauf zu erwiedern.“

vorweltlichen, durchaus immanent bleibenden Schöpfung eine der vornehmlichsten, in der bisherigen Dreieinigkeitslehre zurückbleibenden Schwierigkeiten lösen gewollt, dann nichts desto weniger die Engel als Geschöpfe ganz gleicher Art, wie diejenigen, deren Dasein den Begriff unserer Welt ausmacht, dargestellt oder gelten gelassen zu haben, dies und noch manches Andere muß ich hier dahin gestellt sein lassen. Es mag sein, daß in jener Darstellung demjenigen, der sie allein vor Augen hat, manches als zusammenhanglos und unbegründet erscheint, welches für denjenigen, der die allgemeinphilosophischen Prämissen meines theologischen Standpunkts kennt, seinen guten Zusammenhang gewinnt; es mag sein, und ich will dies als Entschuldigung auch für Hrn. Dr. v. Baur gelten lassen, so wenig ich annehmen kann, daß, wenn es sich von der Lehre eines philosophischen Theologen früherer Zeit handelte, er im ähnlichen Falle selbst solche Entschuldigung für sich in Anspruch nehmen würde. Aber was soll ich zu der Art und Weise sagen, wie der Hr. Verfasser in einer, dem Texte des gegen mich geführten Angriffs beigefügten Note, es ablehnt, auf die Darstellung einzugehen, durch welche ich, sehr bald nach Erscheinen der erwähnten Abhandlung, den Inhalt derselben auf's Neue durcharbeitet, weiter ausgeführt, und in allen Punkten an allgemeinere theologisch-philosophische Fragen, deren Erörterung durchaus im Bereich der Untersuchungen des Baur'schen Werkes lag, angeknüpft habe?

Ich brauche den Lesern dieser Zeitschrift die Worte aus meiner „Idee der Gottheit" nicht zu wiederholen, deren sich Strauß (christl. Glaubenslehre I, S. 495) bedient hat, um, so viel an ihm war, meinen literarischen Charakter vor Mit- und Nachwelt, wie er meinte, zu brandmarken. Es sind unvorsichtige Worte, es ist wahr, und die ich jetzt weder ihrer Form, noch ihrem Inhalte nach vertreten mag; dennoch darf ich vertrauen, daß weder, wer sie in dem Zusammenhange liest, dem sie entnommen sind, den Stoß der „Trompete" in ihnen vernehmen wird, den Hr. Strauß so gefällig gewesen ist, mir in die Hand zu geben, noch, wer meine übrige wissenschaftliche Stellung kennt, die Stimme des

Charlatans, der seine Kunden mit der Verheißung anlockt, um wohlfeilen Preis „die Wunden des Glaubens zu verbinden und der Philosophie die gefährlichen Zähne auszuziehen." Daß es Herr Dr. v. Baur nicht verschmäht, auch seinerseits unter der beifallklatschenden Menge sich einzufinden, welche sich um diesen Scharfrichtersact seines Freundes versammelt hat, ja daß er in seiner etwas schwerfälligen Weise, den Versuch macht, den geschickten Handstreich, der ihm nicht ganz so gut wie dem gewandteren Vorgänger gelingen will, nachzuthun, ist seine Sache, und ich habe darüber nichts mit ihm zu verhandeln. Mich interessirt hier nur der eigenthümliche Gebrauch, den er von den nämlichen Worten macht. Weil nämlich in denselben die Lehre von der Dreiheit der Personen in Gott im strengeren Wortsinne vertheidigt wird, und weil dagegen in der (sieben Jahr später abgefaßten) Abhandlung der Studien und Kritiken der kirchliche Ausdruck der Dreipersönlichkeit denjenigen Preis gegeben wird, die in dem Sinne an ihm Anstoß nehmen, „als würden dadurch die drei Hypostasen als Wesen bezeichnet, die auch getrennt von einander bestehen könnten": so meint sich Herr v. Baur berechtigt, mein philosophisches Denken überhaupt als ein „sich selbst aufhebendes" zu bezeichnen, und das Interesse daran den Freunden der „sogenannten positiven Philosophie" zu überlassen. Ja er hält es für erlaubt, aus dieser, angeblich von mir begangenen Inconsequenz einen Schluß zu ziehen, der nicht nur mich, sondern der mit mir zugleich alle, die ihm unter der gemeinsamen Kategorie der „positiven Philosophie" unterzustecken beliebt, treffen soll, wie es scheint in der Absicht, um dadurch seine gänzliche Nichtberücksichtigung dieser Anderen (die ihm von Diesen selbst ohne Zweifel nicht im Mindesten verübelt wird, hätte er nur, wie es dem Charakter seines historischen Werkes unstreitig das Gemäßere war, auch alles Uebrige, was seit Hegel über die Dreieinigkeitslehre und Christologie verhandelt worden ist, gleichfalls zur Seite liegen lassen!) zu entschuldigen.

Wollte ich hier in der Weise, von der wir bei Hrn. Dr. v. Baur gar nicht seltene Beispiele antreffen, Consequenzen ziehen, so läge

es nahe zu schließen, daß also in den Augen meines geehrten Gegners jeder wissenschaftliche Forscher des Anspruchs auf Beachtung und Prüfung seiner Lehren sich begiebt, der über einen einmal eingenommenen Standpunkt hinausstrebt, und in Folge einer errungenen bessern Einsicht zur ausdrücklichen oder stillschweigenden Zurücknahme früherer Behauptungen sich bewogen findet. Glücklicherweise für ihn hat der Herr Verfasser in jener Anmerkung selbst, die zu diesem Schluß verleiten könnte, die Unabhängigkeit seines Geistes von den Regeln der gemeinen Verstandeslogik unzweideutig genug an den Tag gelegt, daß kein Leser so leicht sich dazu versucht finden wird, seine Aeußerungen allzu streng beim Wort zu nehmen. Auch giebt er ja eben dort von der Liberalität seiner Denkweise in Bezug auf Widersprüche, die einem Schriftsteller gelegentlich entfallen können, dadurch einen auffallenden Beleg, daß er, der mich vor nicht gar langer Zeit den kirchlich gesinnten Theologen als einen „hämischen" Gegner denuncirt (Berliner Jahrbücher 1839, Febr. S. 163), der eine ausführliche Beurtheilung meines Werkes über die evangelische Geschichte recht eigens darauf angelegt hatte, dem Publicum glauben zu machen, ich sei im Grunde in Allem eines Sinnes mit Strauß, und habe es nur aus Ehrgeiz oder Eitelkeit darauf abgesehen, ihn zu überbieten oder an ihm zum Ritter zu werden, jetzt umgekehrt mich des „Scholasticismus" bezüchtigt, d. h. nach ihm einer Denkweise, welche „die eigentliche Aufgabe der philosophischen Speculation darin erkennt, die orthodoxen Bestimmungen der kirchlichen Lehre in ihren speculativen Formalismus herüberzuziehen und mit der Appellation an die kirchlich gläubige Gesinnung der Zeit allen Anforderungen des speculativen Denkens" (zu solchen Beschuldigungen vermag eine unedle Leidenschaftlichkeit einen sonst verdienstvollen Gelehrten fortzureißen!) „zu genügen glaubt."

Was diese letztere Anschuldigung betrifft, die trotz ihrer handgreiflichen Abgeschmacktheit schon zu wiederholten Malen aus Hrn. v. Baur's Umgebung gegen Schellings gegenwärtige Philosophie und die meinige zugleich erhoben worden ist, — versteht sich, ohne daß man es sich hätte einfallen lassen, noch zu fragen, ob auch

nur Einer von uns Beiden gemeint sei, eine Solidarität der Verantwortlichkeit für den Anderen zu übernehmen: — so ist leicht zu erachten, daß sie durch die vorstehende Abhandlung neue Nahrung gewinnen wird. Ich brauche indessen diesen Vorwurf nicht zu scheuen; die Zeit, und hoffentlich eine nicht sehr entfernte Zeit, wird lehren, welche Richtung der wahren Freiheit des wissenschaftlichen Forschens, der wahren Geistesfreiheit, die man gern als durch den „Scholasticismus" gefährdet darstellen möchte, günstiger ist, ob die des Herrn Dr. v. Baur, oder die meinige. Sollte die erstere in der That nach dieser Seite Etwas vor der meinigen voraus haben, so würde dies schwerlich in etwas Anderem bestehen, als in der Gleichgültigkeit gegen gewisse religiöse Glaubenssätze, gegen die ich allerdings weder für meine Person mich gleichgültig zu verhalten, noch deren Vorhanden- oder Nichtvorhandensein im allgemeinen Glauben ich für eine gleichgültige Sache ansehen zu können bekennen muß. Will man eine Philosophie Scholastik nennen, welche diese Glaubenssätze zunächst als eine Erfahrungsthatsache, gleich anderen Erfahrungsthatsachen, voraussetzt, aber nicht, um auf sie auch das, was die Philosophie aus andern Quellen weiß, zurückzuführen, sondern umgekehrt, um sie, ganz eben so wie jede andere Erfahrung, aus den Prämissen der *rein* philosophischen Erkenntniß denkbar zu machen oder zu erklären: so möge man zuvor der historischen Bedeutung dieses Worts etwas genauer auf den Grund gehen, und möge sich erinnern, daß der geschichtliche Charakter der mittelalterlichen Scholastik gerade darin bestand, zwischen jenen zwei Ueberzeugungsquellen, der religiösen Erfahrung und dem reinen metaphysischen Denken *nicht* zu unterscheiden, sondern den Inhalt beider als aus einer Quelle fließend zu behandeln. Droht wirklich unserer Zeit die Gefahr einer neuen, der scholastischen ähnlichen Geistesknechtschaft, so ist es von Seiten Derer, welche den religiösen Glauben der Unabhängigkeit, welche dem philosophischen Denken gegenüber ihm gebührt, und die allein auch dem philosophischen Denken *seine* Unabhängigkeit verbürgen kann, zu berauben, und seinen Inhalt auf metaphysische Formeln zurückzu-

führen trachten, solche, die nothwendig mit einer bestimmten Metaphysik zugleich stehen oder fallen müssen.

Es ist nicht meine Absicht, mich hier auf weitläuftige Recriminationen einzulassen; aber die Bemerkung wird nicht am unrechten Orte stehen, daß es kaum eine mit dem wahren Princip der Geistesfreiheit unverträglichere Denk- und Sinnesweise geben kann, als diejenige, welche ein wissenschaftliches Thun, das zu seinem Inhalte die höchsten religiösen Angelegenheiten des Geistes hat, in die Abhängigkeit von philosophischen Voraussetzungen stellt, die man ohne nähere Prüfung in Bausch und Bogen hingenommen, und in Bezug auf die man sich selbst den Weg versperrt hat, selbstdenkend und in ernster Forschung auf sie zurückzukommen, und ihre Haltbarkeit zu untersuchen. Dies aber ist offenbar der Fall, in welchem sich Hr. Dr. v. Baur sammt seiner ganzen Schule jetzt befindet. Die Theologie dieser Schule, d. h. nicht blos ihr dogmatisches System, sondern zugleich mit diesem auch die Ansicht und Behandlung der Geschichte, in die der genannte Gelehrte sein vornehmlichstes Verdienst setzt, beruht auf der Voraussetzung einer Metaphysik, deren Vertretung in Bezug auf ihren besondern Inhalt, auf das Detail ihrer Ausführung, schwerlich weder er, noch irgend einer seiner Schüler, wird übernehmen wollen. Und doch nimmt eben diese Metaphysik selbst, schon zufolge des Begriffs, den sie von ihrer wissenschaftlichen Methode aufstellt, für alle ihre besondern Theile und Lehren genau dieselbe unbedingte Geltung, wie für ihr Gesammtresultat, in Anspruch, ja sie läßt die Möglichkeit eines solchen Gesammtresultates, unterschieden von dem Besondern und Einzelnen ihres Inhalts, gar nicht gelten. Zu welcher Leichtfertigkeit, zu welcher Gewissenlosigkeit des wissenschaftlichen Thuns solche Zweideutigkeit des Verhaltens zu der speculativen Grundlage, von der man ausgeht, verleiten kann, dies glaube ich neulich in meiner ausführlichen Beleuchtung der Straußischen Glaubenslehre nach ihren geschichtlichen Voraussetzungen (in Illgen's Zeitschrift für historische Theologie) genugsam dargethan zu haben. Ich bin und bleibe weit entfernt, Hrn. Dr. v. Baur mit diesem seinem Schüler in eine Klasse zu werfen,

er ist in seiner Sphäre ein rechtschaffener und gründlicher Forscher; aber wie mißlich es mit dieser Sphäre selbst aussieht, wie durchaus abhängig er sich in seiner Richtung des geschichtlichen Construirens der Dogmenentwicklung von wissenschaftlichen Voraussetzungen gemacht hat, die in ihrem ganzen Umfange vertreten zu wollen unmöglich seine Absicht sein kann, dies wird er sich bei einiger Selbstbesinnung schwerlich selbst verbergen können. Wie ängstlich muß er sich abmühen, die Hegelsche Logik, sie, die in der Auffassung der Schule dieses Denkers, besonders der theologischen, nachgerade zu einem ganz unsagbaren, ganz undenkbaren Dinge geworden ist, indem sie beileibe nicht die bloße Form für den absoluten Inhalt, die bloße Möglichkeit solches Inhalts, aber doch eben so wenig der wirkliche Inhalt selbst sein soll, in leidlicher, doch allenthalben bloß vorausgesetzter, nirgends auch nur von fern motivirter, geschweige erwiesener Geltung zu erhalten, — wie, sage ich, muß er sich abmühen, um nur nicht das zwischen den Rubriken der „Subjectivität" und der „Objectivität" künstlich in der Schwebe erhaltene Gebäude seiner Construction über den Haufen stürzen, und die mühsam errungenen Endresultate der geschichtlichen Entwicklung geradezu mit dem Feuerbach'schen Naturalismus zusammenfallen zu sehen! Mit dem Feuerbach'schen Naturalismus, sage ich, obgleich ich wohl weiß, daß Herr Dr. v. Baur gerade in diesem Naturalismus den eigentlichen Gegensatz zu dem objectiven Standpunkt der Hegelschen Lehre finden will (die christl. Lehre von d. Dreieinigkeit 2c. III. S. 959). Er mag von seinem Standpunkt ganz Recht haben, ihn so zu bezeichnen; aber wäre es denn, nach den eigenen Prämissen dieses Standpunkts, etwas so Unerhörtes, daß ein dogmatisches Princip, in Folge des einseitigen Strebens, um jeden Preis nur sich selbst zu behaupten und gegen das Höhere, dem es sich einverleiben soll, abzuschließen, in sein directes Gegentheil umschlägt? Hat nicht Herr v. Baur (a. a. O. S. 274—229) von der Lehre Jacob Böhmes nachzuweisen gesucht, daß es ihr begegnet sei, Gott und den Teufel als Eins zu setzen, oder auch, statt Gottes den Teufel zum wahren substantiellen Princip der Natur- und Gei-

stesentwicklung zu machen, — eine Beschuldigung, mit der es sich ganz richtig verhalten würde, wenn es wahr wäre, was dort vorausgesetzt wird, daß nach Böhme's Prämissen eine reale Geistesentwicklung ohne den Teufel undenkbar sei *); — wie könnte es nicht möglicherweise auch Hegeln begegnet sein, seinen angeblich so durchaus „objectiven" Gottesbegriff auf Prämissen begründet zu haben, die, wenn sie in ihrer Unhaltbarkeit erkannt werden, ihn gerade umgekehrt als eine lediglich subjective, der menschlichen Natur, wie sie nun einmal ist, entsprossene Vorstellung erscheinen lassen? Jeder der philosophischen Wirren unserer Tage Kundige weiß, oder wer es noch nicht wissen sollte, der wird es deutlich in den philosophischen Aphorismen ausgesprochen finden, die aus Feuerbachs Feder neuerlich Ruge's „Anekdota" uns gebracht haben, wie Feuerbach auf seine anthropologische Theologie eben dadurch gekommen ist, daß er, Hegels Standpunkt in allem Andern festhaltend, die Logik dieses Denkers (freilich das charakteristisch-

*) Die ganze in dem vorliegenden Werk gegebene Darstellung der Böhme'schen Lehre, und namentlich die raisonnirende Zusammenfassung ihres Welt- und Gottes-Begriffs (S. 268—280) kann als eines der auffallendsten Beispiele für die Verfälschungen angeführt werden, zu denen der Verf. auch in der Auffassung des Geschichtlichen durch das Festsitzen in seinen metaphysischen Voraussetzungen verleitet wird. Sogar der Gedanke an die Möglichkeit bleibt ihm fremd, daß Böhme vielleicht, was selbst Strauß nicht in Abrede zu stellen gewagt, sondern es auf Rechnung der „schwachen Stunden" des „Görlitzer Schusters" zu schreiben vorgezogen, auch dem Sinne nach, worauf doch offenbar seine Worte gehen, die Realität einer Welt, einer Schöpfung auch vor Lucifers Fall habe lehren wollen, vielleicht nur aus Unbehülflichkeit des Ausdrucks, allerdings hin und wieder das thatsächliche Geschehensein des Abfalls mit dem Princip der Schiedlichkeit, der Negativität überhaupt zu verwechseln scheint, so gilt es Hrn. v. Baur für eine ausgemachte Sache, daß Alles, was bei ihm mit der Voraussetzung, als datire sich alles reale Dasein, sowohl in Gott als außer Gott, erst von diesem Fall, nicht in Einklang zu bringen ist, nothwendig von „mythischer" Beschaffenheit sein müsse. — Hr. v. Baur steht mit dieser Auffassung Böhme's allerdings nicht allein, aber sie ist noch selten mit solcher Keckheit, den urkundlichen Zeugnissen gegenüber, geltend gemacht und durchgeführt worden.

ste, das eigentlich wesentliche Moment dieses Standpunkts) über Bord geworfen hat. Was sichert Hrn. v. Baur vor einem ähnlichen Mißgeschick, vor einem ähnlichen Schiffbruch seines Gottes- und Dreieinigkeitsbegriffs, auf dessen „Objectivität" oder vielmehr absolute „Subject-Objectivität" er sich, der Feuerbach'schen „Subjectivität" gegenüber, so viel zu Gute thut? Was sonst, als nur seine Unbekümmerniß um die metaphysischen Voraussetzungen dieses Begriffs, die er als ein opus operatum ruhig hinter sich liegen läßt! — Ist es zu verwundern, wenn ein Gelehrter, der sich nicht blos mit seinem gesammten wissenschaftlichen Thun, sondern auch mit seiner religiösen Ueberzeugung in eine solche Abhängigkeit von leidigem Menschenwerk begeben hat, sogleich einen persönlichen Feind in jedem Forscher erblickt, der mit der Prüfung jener Voraussetzungen, die jener ein- für allemal als ein Noli me tangere zu behandeln sich in die traurige Nothwendigkeit versetzt hat, Ernst macht? Und entspricht es nicht genau der Art und Weise, wie von jeher die geistig Unfreien gegen die Freien zu Felde gezogen sind, wenn man einen solchen Gegner, statt mit wissenschaftlichen Gründen, mit den Waffen moralischer Verdächtigung bekämpft, oder unter dem Vorwande eines Selbstwiderspruchs, den der Gegner begangen haben soll, dem Kampfe mit ihm zu entschlüpfen sucht? *)

Wenn die Ideen, die ich in der Abhandlung über den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit, und schon früher in der Schrift über das philosophische Problem der Gegenwart ausgesprochen habe (auch eine demnächst erscheinende exegetisch-dogmengeschichtliche Abhandlung über die εἰκὼν τοῦ θεοῦ wird damit in Ver-

*) Hrn. v. Baur's Gereiztheit gegen mich datirt sich, so viel ich weiß, von meiner Beurtheilung seiner „Gnosis" in den theolog. Studien und Kritiken (1837 Heft 1). Man lese diese Beurtheilung, und man wird sie von jeder Persönlichkeit frei, im rein wissenschaftlichen Interesse abgefaßt und im Tone der aufrichtigsten Hochachtung gegen den Gegner gehalten finden, während schon Herrn v. Baur's Erwiederung, noch mehr aber seine, obwohl in manchen Punkten anerkennende Recension meiner evangel. Geschichte, offenbar darauf berechnet war, die Moralität meines schriftstellerischen Thuns in ein übles Licht zu stellen.

bindung zu bringen sein), sich als die richtigen bewähren sollten, wenn Herr v. Baur genöthigt sein sollte, sie selbst als die richtigen anzuerkennen: so würde er eben damit freilich auch anerkennen müssen, daß die Ansichten über den geschichtlichen Entwicklungsgang der Dreieinigkeitslehre, von denen er sich in seinem Werke hat leiten lassen, einer bedeutenden Umgestaltung bedürfen. Nicht, als ob nicht die umfassenden historischen Erörterungen des Werkes unter allen Umständen ihren Werth behaupten würden; aber wie auch in der Erörterung gerade der bedeutendsten geschichtlich gegebenen Theorieen der Herr Verf. durch seinen philosophischen Standpunkt gehindert wird, den wahren Sinn und Geist derselben unbefangen aufzufassen, dies glaube ich an dem Beispiele der Augustinischen ihm nachgewiesen zu haben, worauf Herr v. Baur, Er, den wir sonst jedem Angriff, er mag kommen, woher er wolle, so kampffertig und rüstig begegnen zu sehen gewohnt sind, mir Rede zu stehen vermieden hat. In Bezug auf die Gesammtansicht des Ganges der Dogmenentwicklung aber würde er, wenn wir annehmen dürften, daß in seinem Geiste mit dem Fleiß und der Gelehrsamkeit, die seine Darstellung allenthalben beurkundet, ein entsprechendes Feingefühl für den lebendigen Puls der geschichtlichen Bewegung verbunden sei, eine philosophische Lehrwendung nur willkommen heißen können, welche diese Bewegung, ohne darum den Begriff ihrer Gesetzmäßigkeit schlechthin aufzugeben, von dem unnatürlichen Zwange eines Schematismus zu befreien verspricht, unter dem er sie gebunden zu halten, mag der Inhalt noch so sehr widerstreben, sich jetzt überall abmühen muß. Herrn v. Baur's gegenwärtige Ansicht nöthigt ihn, in Bezug auf die Dogmen der Dreieinigkeit und Menschwerdung, als, nach ihm, den speculativen Mittelpunkt aller Dogmenentwicklung, eine Stetigkeit in dem Fortgange dieser Entwicklung von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten anzunehmen, und die Nachweisung dieser vermeintlichen Stetigkeit zur Aufgabe seiner historischen Darstellung zu machen. Sollte ihn, bei seiner treufleißigen Beschäftigung mit dem so umfangreichen Stoffe dieser seiner Darstellung, nie das Gefühl überrascht haben, wie gänzlich unwahr jene Vor-

aussetzung, wie ganz falsch gestellt also nach dieser Seite die Aufgabe seines Werkes ist? Oder wenn er in der That dieses Gefühl nie hat in sich aufkommen lassen: wie viele Leser glaubt er denn durch seine, in anderer Hinsicht so respectable Arbeit, überredet zu haben, daß dem in der That so sei, daß wirklich die Lehre von der Dreieinigkeit von ihrem ersten Ursprunge an in dem Urchristenthume oder noch vor dem Christenthume, nichts Anderes gewollt, nichts Anderes gemeint habe, als was wir jetzt in der Hegel-Strauß'schen Lehre erreicht sehen, und daß jede der von ihm dargestellten, jede wenigstens der von ihm als die bedeutendere bezeichneten Theorieen, genau an der Stelle, an der sie geschichtlich auftritt, genau so sich auf die Schultern ihrer Vorgängerinnen stellend, ein nothwendiges Mittelglied, einen unentbehrlichen Durchgangspunkt zu diesem Ziele ausmache? — Ich maße mir nicht an, durch meine Auffassung des Dreieinigkeits-Begriffs, einen neuen Schlüssel zur dogmen-historischen Entwicklung dieses Begriffs gegeben zu haben, aber ich halte es wenigstens für keinen Nachtheil derselben, daß sie von der Prätention fern ist, in der Weise, wie die Auffassung meines Gegners, solchen Schlüssel geben zu wollen.

Druckfehler.

S. 162 Z. 7 v Oben statt „müßten" l. „müßte".
S. 184 Z. 11 v. Unten statt „polizeilicher" l. „solcher polizeilichen".
S. 240 Z. 2. v. Oben statt „welchen" l. „welches".

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

Zwölfter Band.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1844.

Inhalt des zwölften Bandes.

Erstes Heft.

Seite

Ueber dab Verhältniß der Metaphysik zu der Ethik. Von Prof. Dr. Weiße 1

Der bisherige Zustand der Anthropologie und Psychologie. Eine kritische Uebersicht vom Herausgeber 66

Eine physiologische Ansicht von den sittlichen Dingen. Von Dr. Romang, Pfarrer zu Därstetten im Canton Bern . . . 106

Die philosophische Literatur der Gegenwart. Von Prof. Dr. H. Ulrici. Achter Artikel. Die neuesten Werke zur Geschichte der Philosophie von Brandis, Hillebrand, Braniß, Biedermann, Michelet und Chalybäus. (Schluß) . . . 132

Zweites Heft.

Eine physiologische Ansicht von den sittlichen Dingen von Dr. Romang. (Schluß) 167

Nachschrift des Herausgebers zum vorhergehenden Aufsatze . 196

Ueber den gegenwärtigen Zustand der Kunstphilosohhie und ihre nächste Aufgabe, von Dr. W. Danzel in Hamburg . . . 201

Der bisherige Zustand der Anthropologie und Psychologie, eine kritische Ueberſicht vom Herausgeber. (Das reine Ich. — Der Spiritualismus und Naturalismus. — Die Phrenologie.) . 245

Ueber die wissenschaftliche Stellung der Phrenologie zur Physiologie von Dr. G. Hermann Meyer, mit besonderer Berücksichtigung der phrenologischen Werke von G. Combe, Noël, G. von Struve, Castle, Carus, Choulant u. A. . . . 279

Zu Hegels Charakteristik, mit Rücksicht auf „G. W. Fr. Hegels Leben, beschrieben von K. Rosenkranz 1844", vom Herausgeber 295

Digitized by Google

Ueber das Verhältniß der Metaphysik zu der Ethik.

Von

Herrn Professor Dr. Weiße.

Das gegenseitige Verhältniß der beiden in der Ueberschrift genannten philosophischen Disciplinen ist neuerdings zu wiederholten Malen in wissenschaftlicher Erörterung zur Sprache gekommen. Von verschiedenen Seiten zwar, und in verschiedenem Sinne, doch immer in einem solchen, der auf eine engere Verbindung beider Wissenschaften hinzudeuten schien, als bis jetzt statt gefunden hat, als insbesondere in demjenigen Systeme statt findet, welches im Ganzen noch immer als das die Schule, wenn auch nicht die Gemüther, beherrschende anerkannt werden muß, ist die Anregung gegeben worden, dieses Verhältniß einmal schärfer in's Auge zu fassen. Hatte bereits im Jahre 1834 Ch. J. Braniß ein „System der Metaphysik" entworfen, welches im Gegensatze zum Hegelschen „Sein", den Begriff Gottes, des schlechthin wollenden, handelnden, schaffenden zum Princip dieser Wissenschaft machte und die „Kategorieen" nur als Formen für die Erzeugnisse der göttlichen Schöpferthätigkeit darstellte, hatte er in Folge dieser Auffassungsweise das Postulat der nur durch ethische Thätigkeit der Geschöpfe zu erzielenden Gottähnlichkeit der Schöpfung zum Grundgedanken seiner metaphysischen „Kosmologie" gemacht, und, um diesem Gedanken sein Recht zu geben, den Gesammtbegriff dieser ethischen Thätigkeit unter dem Namen einer „Ethikologie" zum ausdrücklichen Gegenstande der metaphysischen Erörterung gemacht*): so hat sich in den letzten Jahren die Anzahl Derer noch sehr vermehrt, die, wenn auch nicht eben mit ausdrücklicher Rücksichtnahme auf jenen

*) Vergl. des Ref. Beurtheilung des Braniß'schen Werkes in den Blättern für literar. Unterhaltung. 1834. Nr. 229. 230.

Vorgänger, dessen Werk im Ganzen nicht die Beachtung gefunden zu haben scheint, die es in einigen seiner Partien unstreitig verdient, verwandte Gedanken geäußert, ähnliche Pläne oder Umrisse zur Ausführung, sei es einer ethikologischen Metaphysik, oder einer metaphysischen Ethik, entworfen haben. Insbesondere ist, gegenüber der Hegelschen Philosophie und ihrer Verabsolutirung des rein idealen oder theoretischen Momentes, von den verschiedensten Seiten her die Forderung laut, und fast schon zu einem Gemeinplatze geworden, daß auch der realen Seite des Geistes, dem Willen sein Recht werde, und derselbe, als logisches oder metaphysisches Begriffsmoment des absoluten Geistes, dessen Begriff keineswegs in dem des „absoluten Wissens" sich erschöpfe, in die ihm gebührende Stelle des Systems eintrete. Enthält nun auch dieser Gedanke an sich selbst nichts, was zu einer unmittelbaren Verbindung der Ethik mit der Metaphysik, zu einer Aufnahme ethischer oder ethikologischer Kategorieen in die Metaphysik, oder gar zu einer Begründung der Metaphysik durch Ethik nöthigte, kann er vielmehr als ein vollkommen wahrer, vollkommen, insbesondere jener Hegelschen Einseitigkeit gegenüber, berechtigter, gar wohl auch von Solchen angenommen und in Ausführung gebracht werden, die übrigens keineswegs gesonnen sind, der in unsern Tagen insbesondere durch Hegel vertretenen absoluten Priorität der logischen oder metaphysischen Idee vor allem sei es im physischen oder im ethischen Sinn Realen etwas zu vergeben: so scheint er doch von den Meisten, die ihn hegen und aussprechen, anders verstanden zu werden. Bei den Meisten nämlich knüpft sich diese Opposition gegen das Resultat der Hegelschen Logik an eine Opposition zugleich gegen die Grundidee dieser Wissenschaft, und die Stelle, welche derselben in dem System der Philosophie überhaupt eingeräumt ist. In der Voraussetzung, daß der Begriff des Willens, oder daß der Begriff des Geistes als Wollender nicht, wenigstens nicht in Hegels Sinne, etwas rein Logisches oder Metaphysisches sein könne, meint man, um diesem Begriffe seine principielle Bedeutung zu retten, die philosophische Priorität des Metaphysischen vor dem Realen überhaupt bekämpfen

zu müssen. Oder wenn man, sei es aus Ueberzeugung oder aus Verlegenheit, etwas Besseres an deren Stelle zu setzen, die Hegelsche Anordnung des Systems im Ganzen gelten läßt, so glaubt man wenigstens zugleich mit dem Willen eine Reihe „ethischer Kategorien" in die Metaphysik aufnehmen zu müssen. Auch dies, wie leicht zu bemerken, in der Meinung, als ob zwischen diesem absolut praktischen Princip und den Hegelschen „Kategorieen" eine zu große Kluft befestigt sei, als daß ohne anderweit dazwischen tretende Vermittlung die letztere zur Kategorie des Willens dialektisch fortgebildet, oder als in dieselbe aufgehend nachgewiesen werden könnten.

Es ist meine Absicht im Gegenwärtigen nicht, ein vollständiges Verzeichniß der Schriften und Abhandlungen zu geben, in denen sich Ansichten der hier erwähnten Art haben vernehmen lassen; nur zweier befreundeter Forscher erlaube ich mir namentlich zu gedenken, deren mehrfache, diesen Punkt betreffende Aeußerungen mir, nächst dem Braniß'schen Werke, zu dieser Erörterung den nächsten Anlaß gegeben haben. Ich meine H. M. Chalybäus in seiner, dieser Zeitschrift (Band VIII., Heft 2) einverleibten Abhandlung: „Ueber die ethischen Kategorien der Metaphysik", und in verschiedenen Andeutungen seiner „Phänomenologischen Blätter" (Kiel 1840) und besonders der neuesten dritten Ausgabe seiner „Historischen Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel" (Dresden 1843), und H. Lotze in wiederholten, zwar nur kurzen, aber sehr bestimmt lautenden, und in die ihm eigenthümliche Behandlungsweise der rein theoretischen Philosophie tief eingreifenden Erklärungen sowohl seiner „Metaphysik" (vergl. die Anzeige dieses Buches in Band IX. Heft 2 dieser Zeitschrift S. 304 f.), als auch der neuerlich (Leipzig 1843) erschienenen „Logik". Bei dem Ersteren deutet schon die Ueberschrift der eben erwähnten, gehaltvollen Abhandlung auf das Unternehmen einer wirklichen Verschmelzung der Ethik, wenigstens in ihren Haupt- und Grundprincipien, mit der Metaphysik, und es ist zu erwarten, daß auch der Grundriß einer Ethik, den uns der Verfasser jetzt wieder in der Vorrede zur neuesten Auflage der

„Historischen Entwicklung" als eine von ihm beabsichtigte Grundlegung seiner eigenthümlichen Ansichten ankündigt, in diesem Sinne abgefaßt sein wird. Lotze hat zwar in seiner Bearbeitung der Metaphysik ethische Kategorieen nicht aufgenommen, dagegen aber um so bestimmter erklärt, daß (Metaphysik S. 329) „die Metaphysik nicht in sich selbst, sondern in der Ethik ihren Anfang habe," eben so wie (Logik S. 114), daß „die logische Thätigkeit des Geistes abhängig sei von seinem tieferen ethischen Wesen."

Die beiden hier kürzlich bezeichneten Ansichten kommen allerdings nicht schlechthin auf Eines hinaus; sie können vielmehr recht wohl als Beispiele für zwei mögliche Standpunkte in der Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses der Metaphysik und der Ethik gebraucht werden. Chalybäus, den Standpunkt des hegel'schen Philosophirens im Allgemeinen als einen gegebenen, und unter den gegebenen als den in der Zeit vorzugsweise berechtigten und zu beachtenden festhaltend, und einen Fortschritt über die bisherigen Resultate dieses Philosophirens hauptsächlich von einer tiefern Verständigung über den Standpunkt selbst und dessen Principien erwartend, folgt nur einem Zuge, der sich mehrfach schon in dem Kreise der eigenen Anhänger jenes Standpunkts kund gegeben hat, wenn er die von derselben der „Logik" gezogene Gränze zu erweitern, und durch Hereinziehung gegenständlicher Bestimmungen, welche Hegel davon ausgeschlossen hatte, die Logik wieder zur Metaphysik im umfassendsten Wortsinne, oder, wie er es selbst ausdrückt, zur philosophia prima, zu einer allgemeinen Wissenschaftslehre fortzubilden sucht, einer „auf dem Begriff der absoluten Wahrheit ruhenden, in sich selbst gravitirenden Begründung der Principien aller Wissenschaften, die von ihr als dem Alborди aller Wissenschaftlichkeit ihre Quellen nach allen Seiten hin ableiten" *). Als das Ziel solcher Fortbildung wird von ihm ein philosophischer Theismus in Aussicht gestellt, der sich auf die ethischen Kategorieen begründen, dessen Methode jedoch, die teleologische, keine andere sein soll, „als die zu völlig bestimmter

*) Historische Entwicklung rc. S. 430.

Ausbildung in sich selbst gekommene dialektisch-logische" *). Lotze dagegen läßt zwar auch seinerseits die Metaphysik in dem Zweckbegriffe wurzeln, und bestimmt als die specifische Methode des speculativen Denkens, im Gegensatze untergeordneter Formen der Wissenschaftlichkeit, die teleologische **); ja das Zusammentreffen mit Chalybäus wird noch überraschender, wenn auch er die dialektische Methode Hegel's als eine „versteckte teleologische" bezeichnet ***). Allein wenn es in der That seine Absicht sein sollte, durch solche Methode ein philosophisches System, ähnlich wie das Hegel'sche, zu dem er sich allenthalben in viel schrofferen Gegensatz, als Chalybäus, stellt, begründen zu wollen, so scheint es, als werde dann sowohl die Metaphysik, als auch die Logik außerhalb solches Systems fallen und nur als vorbereitende Disciplinen dienen können. Denn keineswegs beschäftigt sich seine Metaphysik, — die Logik lassen wir hier zur Seite liegen, — mit den wirklichen Weltzwecken, oder mit Gott als dem Grunde und Urheber dieser Zwecke, wie bei Chalybäus offenbar die Absicht ist; sie hat es vielmehr nur mit der allgemeinen Kategorie des Zweckes überhaupt und mit den übrigen Kategorieen zu thun, die nach dem Verf. in jenen enthalten sind, durch sie gefordert oder vorausgesetzt werden. Die Aeußerung, daß der Anfang der Metaphysik in der Ethik zu suchen sei, kann, wie schon aus dem Umstande erhellt, daß sie am Ende einer, auf keiner vorangeschickten Ethik fußenden Bearbeitung der Metaphysik zu lesen ist, nur den Sinn haben, daß der Begriff des Zweckes selbst, dieses eigentliche Realprincip der Metaphysik, derselben nur durch die Ethik, oder vielmehr durch das allgemeine ethische Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes gegeben ist.

Wie weit indessen auch in der wissenschaftlichen Ausführung ihrer Ansichten beide Denker gegenseitig von einander, und wie weit von ihnen beide wiederum Andere, die sich zu ähnlichen

*) Historische Entwicklung ꝛc. S. 432.

**) Logik S. 234.

***) Ebendas.

Principien bekennen, abweichen mögen: jedenfalls finden wir mit hinlänglicher Deutlichkeit von Beiden einen Gedanken ausgesprochen, von welchem wir wohl voraussetzen dürfen, daß er in irgend einer Weise mit mehr oder minder klarem Bewußtsein allen den von so verschiedenen Seiten her sich hervorthuenden Bestrebungen, die Metaphysik zur Ethik in ein näheres Verhältniß zu bringen, oder der Philosophie statt der blos metaphysischen eine zugleich ethische Grundlage zu geben, zu Grunde liegt. Es ist dieser, daß eine Lösung der philosophischen Probleme, eine vollständigere und befriedigendere, als welche uns von den dermalen herrschenden Systemen dargeboten wird, nur mittelst des Zweckbegriffs möglich ist, der Zweckbegriff selbst aber nach seiner Wahrheit und objektiven Bedeutung nicht in der rein theoretischen, sondern in der ethischen Natur des Geistes wurzelt, und nur zugleich mit dieser Natur in seiner concreten Realität zum Bewußtsein der Wissenschaft gebracht werden kann. Wie eng sich diese Voraussetzung mit der so vielfach laut werdenden Forderung einer Umgestaltung der Philosophie zum wissenschaftlichen Theismus berührt, dieß kommt besonders deutlich bei Chalybäus zu Tage, der auch in seiner Kritik der vorhandenen Systeme die theologischen Fragen überall in den Vorgrund stellt. Er hat kein Hehl, daß er es bei dieser Kritik hauptsächlich darauf abgesehen habe, „ein System in Aussicht zu stellen, welches, von einer an und für sich seienden Gottheit ausgehend und diese zum Princip habend, die Weltschöpfung als freie That derselben zu begreifen trachtet, eine Aufgabe, worin allein der wahrhafte Inhalt unsers modernen, christlichen, nicht mehr nur des antik-vorchristlichen Denkens richtig bezeichnet zu sein scheine" *). Er bezeichnet dieses System bei aller Opposition gegen den logischen Pantheismus, doch als ein, gleich diesem, rein rationales oder speculatives, denn „wir besitzen allerdings in unserer Vernunft das Mittel und die Berechtigung des Wissens vom Absoluten, weil Gott vermöge seiner objective Zwecke setzenden Liebe auch zu diesen sei-

*) A. a. O. S. 432.

nen Zwecken in uns kommt und gekommen ist, sobald wir in ihm den heiligen und heiligenden Geist erkennen; und diesen erkennen wir in dem, was unser eigenes seinsollendes Wesen ist, wenn es ist, wie es sein soll; d. h. wenn es in sich selbst zur widerspruchsfreien Versöhnung, zur Freiheit vom Widerspruch im Denken und Wollen gelangt ist“ *). Der Zweck der Philosophie, oder näher der Metaphysik, denn ausdrücklich der Metaphysik wird, wie wir gesehen haben, diese Erkenntniß vindicirt, wird hiernach dieser sein: „mit diesem in uns realisirten Zweck des Absoluten das Absolute selbst, nicht nur seinem ewigen Sein nach als Geist, d. i. nicht nur den sogenannten metaphysischen Eigenschaften nach, sondern auch nach seinem Willen und ewigen Rathschlüssen zu erkennen und zu begreifen.“

Die hier gesperrt gedruckten Worte finde ich aus dem Grunde beachtenswerth, weil sie, bei aller Tendenz, das Metaphysische und das Ethische zusammenzuwerfen oder in Eine Masse zu verschmelzen, doch von einem zurückgebliebenen und, wie es scheint, wider den Willen des Verf. immer neu wieder sich hervordrängenden Bewußtsein des Unterschiedes beider Elemente zeugen. Mächtiger noch hat sich solches Bewußtsein, einer verwandten Tendenz zum Trotz, bei Lotze gelten gemacht, indem es ihn schon ehemals sogar zu einer abgetrennten Bearbeitung des gemeinhin metaphysisch genannten Inhalts, dergleichen nach seinem Princip, wenn er mit demselben Ernst machen wollte, eigentlich gar nicht statt finden dürfte, verleitete, und auch jetzt wieder die Logik, statt auf ethische Principien, vielmehr auf rein metaphysische (— dieß indeß, wie wir beiläufig zu bemerken nicht unterlassen wollen, auf eine sehr beachtenswerthe, hoffentlich in die fernere Behandlung dieser Disciplin fruchtbar eingreifende Weise) begründen ließ. Ref. glaubt von diesem doppelseitigen Umstande Vortheil ziehen zu dür-

*) Ebendas. S. 438. — In ganz ähnlicher Weise sehen wir auch Lotze (Logik S. 115) den logischen Satz der Identität für das höchste Denkgesetz erklären „nur deswegen, weil er zugleich die tiefste Natur des Geistes ausdrückt auch nach der Seite hin, wo er nicht als bloße Intelligenz, sondern als sittlicher Geist erscheint.“

fen, um die Bedenken, die er nicht nur gegen die wirkliche Verschmelzung der beiden Disciplinen, sondern auch gegen die Abhängigkeitserklärung derjenigen unter ihnen, der man bisher allgemein die Priorität zugestand, von der andern vorzubringen hat, in ein um so helleres Licht zu stellen. — Was zwar die beiderseitigen Verff. selbst betrifft, so könnte es, da sie mit so viel Entschiedenheit ein jeder seine Richtung ergriffen haben, leicht als das Richtigere erscheinen, sie dieselbe fürerst ungestört fortwandeln zu lassen, und von dem Einen das bereits versprochene Werk über Ethik abzuwarten, den Andern, wie bereits in dieser Zeitschrift geschehen ist, nochmals zu einem ähnlichen Unternehmen aufzufordern, um daran den Versuch zu machen, ob die Durchführung eines solchen ohne eine davon unabhängige metaphysische Grundlage gelingen kann. Indeß, abgesehen von dem Interesse, welches, wie wir wohl voraussetzen dürfen, der Gegenstand auch für weitere Kreise der Mitphilosophirenden hat, so hoffen wir uns einigen Dank sowohl von jenen beiden Schriftstellern, als auch von andern, die etwa auf einem ähnlichen Wege begriffen sein möchten, zu verdienen, wenn wir sie, soviel an uns ist, gleich von vorn herein auf eine Schwierigkeit aufmerksam machen, die ihnen, sobald sie einmal Hand an ein Unternehmen der Art legen sollten, wie wir es von ihnen erwarten dürfen, früher oder später denn doch begegnen, und ihnen vielleicht um so mehr zu schaffen machen würde, je weniger sie sich dieselbe zuvor zu bestimmtem, deutlichem Bewußtsein gebracht.

Es ist nämlich, um dieß noch ausdrücklich zu bemerken, nicht sowohl im Interesse der Metaphysik, als vielmehr in dem eigenen der Ethik, daß ich hier in der Kürze die Gründe auseinanderzusetzen beabsichtige, welche mich bestimmen, nicht nur auf einer getrennten Bearbeitung beider Disciplinen, sondern insbesondere auch auf der völligen Unabhängigkeit der Metaphysik von der Ethik, und auf der in einer systematischen Anordnung des Ganzen der Philosophie der ersteren vor der letztern zuzuerkennenden Priorität zu beharren, und jeden entgegenlaufenden Versuch, auch wenn derselbe von einer Seite kommt, deren Tendenzen ich achte,

und mit der ich mich in keinerlei feindlichem Gegensatz weiß, mit Ernst und Nachdruck abzulehnen. Was die Metaphysik betrifft, so ist die Zeit eines vorläufigen Redens über Inhalt, Zweck und Stellung dieser Wissenschaft für mich schon längst vorüber. Ich kann hier jeden, mit dem ich mich über einen dieser Punkte in Differenz befinde, nur auf mein gedrucktes Werk verweisen, und muß mich, in wiefern sich auch aus einer bereits erfolgten Berücksichtigung desselben eine weitere Annäherung nicht ergeben will, der Hoffnung getrösten, daß vielleicht eine wiederholte Nachbesserung der Mängel, von denen, wie ich wohl weiß, dieses Werk keineswegs frei ist, einige der Anstöße beseitigen wird, die jetzt noch Manchen ein Hinderniß sind, in den von mir daselbst eingenommenen Standpunkt näher einzugehen. Wie ich aber bei der Bearbeitung der Metaphysik allenthalben das Ganze der Philosophie vor Augen hatte, so darf ich hoffen, daß wiederum auf den Sinn und die Ergebnisse dieser Bearbeitung ein helleres Licht zurückfallen wird, wenn ich zum Behuf einer weiteren Besprechung derselben den Standpunkt in einer der Disciplinen nehme, welche sich nach dieser Ansicht der Sache eben erst auf die Voraussetzung der Metaphysik zu begründen haben.

Ich glaube die Ansichten, gegen welche ich im Gegenwärtigen zunächst ankämpfe, — darum *zunächst*, weil ich doch sonst mit ihnen in vielfacher Beziehung einer verwandten Richtung folge, — im Allgemeinen nicht unrichtig zu deuten, wenn ich sie als solche bezeichne, welche *die philosophische Gewißheit, auch die rein theoretische, von einer sittlichen Erfahrung abhängig machen*. Das Grundaxiom ist bei ihnen das nämliche, wie jenes, welches der bekannten Behauptung Kant's von dem *Primate der praktischen Vernunft vor der theoretischen* zum Grunde liegt. Nicht als müßten sie darum auch in der Ausführung nothwendig mit der kantischen Philosophie zusammentreffen. Sie unterscheiden sich von derselben sehr wesentlich durch die, auch für diesen Standpunkt ohne Zweifel berechtigte, Einsicht, daß mit dem Princip objectiver Gewißheit, welches dem ethischen Bewußtsein vermöge seiner Natur inwohnt,

auch in theoretischer Beziehung Ernst gemacht, oder mit andern Worten, daß die theoretischen Voraussetzungen, welche in dem ethischen Princip, für das unmittelbare praktische Bewußtsein noch unentwickelt, enthalten sind, zu dem ausdrücklichen Zusammenhange einer wissenschaftlichen Erkenntniß entwickelt werden müssen. In dem Geschäft solcher Entwicklung kommen sie auf sehr natürlichem Wege zu der Einsicht, die für Kant durch eine sonderbare Nothwendigkeit des psychologisch-geschichtlichen Entwicklungsganges verschlossen blieb, daß die Anschauungsformen und Kategorien des Verstandes, welche der genannte Denker, den theoretischen Standpunkt isolirend, nur als subjective Formbestimmungen des endlichen Bewußtseins zu deuten wußte, nichts anderes sind, als die in dem praktischen Bewußtsein als dessen unentbehrliche Voraussetzung enthaltene theoretische Gewißheit selbst, und als solche allerdings von gleich objectiver, apodiktischer Geltung, wie die praktischen Principien, oder wie die eine und untheilbare, weil schlechthin absolute, praktisch-theoretische Vernunftidee. Aber eben in Folge dieser Einsicht, zu der sie denn doch von Prämissen aus gelangt sind, die in jenem wesentlichen Punkte mit den kantischen übereinstimmen, glauben sie bei der Abhängigkeit aller Momente jener theoretischen Gewißheit von dem praktischen Princip mit entschiedener Consequenz beharren zu müssen.

So unzweifelhaft nun auch, wie bereits zugestanden, die Berechtigung ist, welche, der kantischen Verendlichung des Systemes der theoretischen Kategorieen gegenüber, diese ethisch-metaphysische Richtung für sich in Anspruch nehmen kann: so wird es doch der Mühe lohnen, etwas ernstlicher dem Umstande nachzuforschen, der sich bei Kant der Gewinnung dieses, wie es scheint, von seinen Prämissen aus gar nicht schwer zu gewinnenden Standpunktes entgegenstellte. Was war es, — diese Frage verstatte man uns aufzuwerfen, — was war es doch, das Kant verhindern konnte, die gerade ihm, wie im Grunde einem jeden, welcher dem kategorischen Imperative der Sittlichkeit eine gleiche Evidenz und apodiktische Gültigkeit zugesteht, so nahe liegende Reflexion zu machen, daß dieselbe Gültigkeit nothwendig auch Allem zugesprochen

werden müsse, ohne welches dieser Imperativ keine Bedeutung haben würde, also vor Allem den Kategorieen, ohne welche wir uns die Welt des äußern Daseins, der ja überall das durch jenen Imperativ geforderte Handeln gilt, nicht zum Bewußtsein zu bringen, nicht uns zu ihr in das Verhältniß, wodurch alles Handeln bedingt ist, zu setzen vermögen würden? — Es war, wenn ich recht sehe, nichts Anderes, als das mit dem kategorischen Imperativ für Kant zugleich gesetzte Freiheitsbewußtsein. Man weiß, wie dieser Denker auf rein theoretischem Wege zu einer Rechtfertigung dieses Bewußtseins, zu einer wissenschaftlichern Feststellung des Freiheitsbegriffs gelangen zu können, verzweifelte; wie das Letzte, worauf ihn der theoretische Zusammenhang hingeführt hatte, die Antinomie war, deren Thesis zwar das Vorhandensein einer freien Causalität im Ablaufe der Welterscheinungen behauptete, die Antithesis aber es verneinte und widerlegte. Er würde also nicht, ohne den Widerspruch, welcher nach ihm das Wesen der theoretischen Vernunft ausmacht, in die praktische Vernunft hineinzutragen, und somit die Idee der letzteren durch sich selbst zu zerstören, seine Kategorieen mit dieser Idee in unmittelbaren Zusammenhang bringen, oder als die Explication derselben haben darstellen können. — Indeß dieses Bedenken würde, so angesehen, keinen Nachfolger abhalten können, eine Bahn einzuschlagen, von der den genannten großen Denker eben nur die unzureichenden Resultate, die er aus seiner Behandlung der Kategorieen gewonnen hatte, zurückschreckten, da ja nichts näher liegt, als die Aussicht, bei einer andern Behandlungsweise auch andere Resultate zu gewinnen. Die Frage, die wir hier in Anregung bringen wollten, ist vielmehr diese: ob nicht noch in einem anderen, tieferliegenden Sinne das Freitheitsbewußtsein für Kant eine Scheidewand zwischen den praktischen Vernunftideen und den Kategorieen des theoretischen Verstandes werden konnte, — ob er nicht in demselben einen apodiktischen Grund zur Auseinanderhaltung beider Sphären nicht nur für seinen subjectiv idealistischen, sondern auch für einen höhern, mehr objectiven Standpunkt finden konnte?

Die Erwägung, für die wir dem tiefsinnigen Denker jedenfalls den richtigen Instinct zutrauen, wenn er sich auch, der gesammten Natur seines Standpunkts zufolge, dieselbe nicht zum klaren Bewußtsein gebracht haben kann, ist nämlich folgende. In dem Freiheitsbegriffe, wenn derselbe so gefaßt wird, wie er zufolge des kategorischen Imperatives gefaßt werden muß, liegt, dem wissenschaftlich nicht ausdrücklich geschärften Auge freilich unvermerkt, in der That schon eine ganze Metaphysik verborgen, und zwar eine solche, die zu ihrem Rechte, d. h. eben zu dem wissenschaftlich entwickelten Freiheitsbegriffe, als ihrem eigentlichen, vollständigen Resultate, nur dann kommen kann, wenn sie nicht als ein von dem kategorischen Imperativ abhängiger, nur durch ihn, aber auf keine Weise ohne ihn gegebener Inhalt, sondern als eine an und für sich unabhängige Voraussetzung, kurz als sein Prius, behandelt wird. Kant ist sich dieser in dem Freiheitsbegriffe latirenden Metaphysik nur im ausdrücklichen Gegensatz zu der Metaphysik seiner theoretischen Vernunftkritik, mit der er sie für unvereinbar erkannte, bewußt geworden, aber schon dieses Bewußtsein reichte hin, ihn über die Unmöglichkeit einer unmittelbar auf ethischem Princip zu begründenden theoretischen Vernunftlehre nicht im Zweifel zu lassen. Denn er mußte sich wohl sagen, daß jede solche Begründung doch nur dazu führen könnte, den theoretischen Vernunftformen eine ethische Gewißheit, also eine von der Erfüllung des kategorischen Imperatives abhängige zuzuerkennen, während dagegen dieser Imperativ seinerseits in seiner Voraussetzung des Freiheitsbegriffs eine von solcher Erfüllung unabhängige, ihm selbst (— dem Begriffe, nicht der Zeit nach) vorangehende Gewißheit in Anspruch nimmt. Der kategorische Imperativ kann nur an ein Wesen gerichtet sein, welches ein Princip absoluter Causalität in sich vorfindet, also ein solches, bei dem es steht, das sittliche Gebot zu befolgen oder nicht zu befolgen, das Sein, welches durch dieses Gebot gefordert wird, anzufangen oder nicht anzufangen. Jenes Princip selbst verhält sich also zu der gesammten Daseinssphäre, welche durch den kategorischen Imperativ gefordert wird, als ein absolutes

Prius, und, die Verstandeskategorieen und übrigen Formen der theoretischen Vernunft als Ausflüsse oder Seitenstrahlen der ethischen Gewißheit dieser Sphäre einverleiben wollen, würde nur heißen, den Widerspruch, der im Gebiete der theoretischen Vernunft, wegen ihrer Endlichkeit, unvermeidlich ist, in das höhere der praktischen Vernunft hinübertragen, und somit auch die letzte Quelle aller eigentlich apodiktischen Gewißheit trüben.

Dieß die Ueberlegung, die, wenn auch nicht Kant selbst sie angestellt hat, sich doch für jeden Kenner seines Standpunkts als eine Consequenz desselben ergiebt. Man wird nicht von uns erwarten, daß wir unsere Gegner unmittelbar auf den kantischen Standpunkt zurückzuverweisen gedächten, aber man wird es auch nicht befremdlich finden, wenn wir einige Momente jener Ueberlegung auch für den gegenwärtigen Standpunkt der Spekulation allerdings noch der Beachtung werth halten. Wenn in der von der praktischen Vernunft und ihrem Sittengesetze, nach Kant, unzertrennlichen Voraussetzung des Freiheitsbegriffs, nach unserer obigen Bemerkung, eine ganze Metaphysik enthalten ist: so wird die Stellung dieser Metaphysik zu dem praktischen Vernunftinhalte doch nicht dadurch zu einer andern werden, daß sich von einem, Kant noch unzugänglich gebliebenen philosophischen Standpunkte die Aussicht eröffnet, dieselbe in wissenschaftliche Ausführung gebracht, und durch sie die unzureichende, nach dem eigenen Geständniß ihres Urhebers mit den praktischen Ideen keineswegs im Einklang stehende Metaphysik des kantischen Standpunkts verdrängt zu sehen? Der, von Kant für unheilbar erkannte, dualistische Zwiespalt seiner Lehre bestand darin, daß seine theoretische Philosophie uns in eine Welt von Erscheinungen einführt, deren Formen und Gesetze nur für den endlichen Verstand Geltung haben, während dagegen die praktische, eben durch ihre Voraussetzung des Freiheitsbegriffs, den Einblick in ein An-sich oder ein Absolutes eröffnet, dessen nähere Erkenntniß jenem Verstande, und damit auch der Philosophie verschlossen bleibt. Dem gegenüber hat die weitere Entwickelung der Philosophie, besonders durch Schelling und Hegel, gerade dieses Absolute, dieses An-sich zum eigent-

lichen Gegenstande der metaphysischen Forschung gemacht. Die Gegner, mit denen wir es hier zu thun haben, sind keineswegs gemeint, diese Richtung des Forschens aufzugeben und zu jenem subjectiven Idealismus zurückzukehren. Die Frage wird sich also in Bezug auf sie dahin stellen, ob sie, wenn gleich in dem gedachten Punkte, mit der gesammten neuern Philosophie, von Kant abweichend, demselben doch jenes Grundaxiom der praktischen Philosophie, die Voraussetzung des transscendentalen Freiheitsbegriffs für alle Wesen, an welche das Sittengesetz gerichtet ist, also für alle Vernunftwesen, zugestehen? — Wer diese Frage mit Ja beantwortet, wer überdieß den über das kantische Axiom vielleicht noch hinausgehenden, in dieser Zeitschrift schon sonst (Bd. I, S. 182) ausgesprochenen Satz zugiebt, daß auch Gott selbst nicht gut zu nennen wäre, wenn nicht auch das Böse für ihn eine metaphysische Möglichkeit wäre: dem glaube ich es unschwer deutlich machen zu können, wie ich es meine, wenn ich die wissenschaftliche Abtrennung des Metaphysischen von allem Ethischen, die prioritätische Stellung der Metaphysik vor der Ethik, oder vor den wie auch immer zu nennenden Disciplinen, denen in einem nach richtiger Methodik entworfenen Systeme der ethische Inhalt zu überweisen sein wird, für ein Moment erkenne, worauf ich im Interesse des der Ethik wesentlichen Freiheitsbegriffs beharren zu müssen glaube. — Aber freilich, ich muß mich darauf gefaßt machen, daß man mir jene Voraussetzungen selbst nicht so ohne Weiteres zugeben wird, — auch von denjenigen Seiten nicht, von denen ich es, in Folge ihrer Opposition gegen den Determinismus oder den Indifferentismus, den man, sei es mit Recht oder mit Unrecht, im hegel'schen System zu finden meint, am ehesten erwarten könnte. Die Unentbehrlichkeit des Freiheitsbegriffs überhaupt für eine wissenschaftliche Ethik wird man mir willig einräumen, aber weder wird man diesen Begriff so nahe mit der kantischen Vorstellung von der transscendentalen Freiheit zusammentreffend finden, noch wird man jenen Satz unterschreiben wollen, der allerdings auch gegen die Voraussetzungen der recipirten Dogmatik eine arge Heterodoxie

zu enthalten scheint. Ich werde also zum Behufe der hier beabsichtigten Erörterung vor allen Dingen den Freiheitsbegriff etwas näher in's Auge zu fassen haben, dessen Anerkennung ich bei meinen Gegnern in der Hauptsache voraussetzen kann.

Sehe ich mich zu diesem Behufe unter den oben genannten Schriftstellern um, so finde ich nur bei dem Aeltesten derselben, bei Braniß, bestimmtere Erklärungen der Art, an die ich mich bei dieser Erörterung halten kann. Ich unterlasse um so weniger, auf sie einzugehen, je mehr Berührungspunkte ich in ihnen mit dem, was auch ich für wahr und richtig halte, antreffe. — Der Begriff der Freiheit wird von Braniß zunächst als ein Attribut der Gottheit eingeführt und, als wesentliches Moment, in dem Begriffe Gottes aufgezeigt, mit welchem dieser Philosoph die Metaphysik und die Philosophie überhaupt eröffnet. Gott, als das absolute, absolut auf sich selbst bezogene und absolut seiner selbst bewußtes Thun, ist (System der Metaph. rc. S. 204) „darin der absolut freie, daß aus ihm wesentlich schlechterdings nichts anderes folgt, als er selbst; ist ein Anderes die wesentliche Folge Gottes, so ist Gott nicht frei, sondern in absoluter Naturbestimmtheit, so aber ist er gar kein vernünftiger Gedanke." Der Standpunkt der Freiheit wird für die Philosophie wesentlich darein gesetzt, daß es „keinen andern Uebergang giebt von der theologischen Betrachtung zu der kosmologischen, oder von Gott zu einem Andern, als einen solchen, worin die bedingte Nothwendigkeit dieses Andern sich von vorn herein ausspricht;" das Andere, obwohl „für den Verstand ein absolut seiendes, ist für die Vernunft ein absolut gesetztes, die freie Aeußerung des in sich absolut freien Gottes." — Aber auch als Attribut der Geschöpfe kennt diese Metaphysik den Freiheitsbegriff. Sie spricht (S. 368) von einer „freien Selbstthat," welche in der, — unfehlbar erfolgenden, nicht, wie jene, vielleicht auch nicht erfolgenden — „Gottesthat," den andern Factor ausmachen soll zur „Vollendung der Welt," in deren Begriffe sie selbst, die Metaphysik, ihr eigenes Endziel findet. Zwar, wie es der Verf. meint, wenn er (S. 372) als die Alternative, mit welcher nach ihm die Metaphysik schließen,

und deren Lösung sie der Realphilosophie überlassen soll, diese angiebt: „die Welt vollende sich entweder unmittelbar in ihrer Schöpfung, und dann durch ihre Selbstthat, welche Gottes That in sich reflectirt, oder sie vollende sich mittelst ihrer Erlösung, und so durch Gottes That, in welcher sich ihre Selbstthat reflectirt;" das, wir bekennen es, will uns nicht ganz verständlich bedünken. Jedenfalls aber erhellt so viel, daß nach ihm die Metaphysik an zwei verschiedenen Stellen in einen Freiheitsbegriff ausläuft, der, als Möglichkeit eines Anderen, wodurch aber die entgegengesetzte Möglichkeit nicht ausgeschlossen wird, einen neuen Anfang, einen neuen Fortgang verlangt, das erstemal einen solchen, der (als „ideelle Kosmologie") noch in die Metaphysik selbst, das anderemal einen, der (als „Realphilosophie") außerhalb dieser Wissenschaft fällt.

Halte ich nun diese Erklärungen an denjenigen Freiheitsbegriff, dessen Begründung ich im Interesse der Ethik von der Metaphysik fordern zu dürfen glaube, so finde ich Folgendes darüber zu bemerken. Was zuvörderst die göttliche Freiheit betrifft, so erkenne ich die Stellung, welche Braniß diesem Begriff gegeben hat, insofern für die richtige, als auch sie das Attribut der Freiheit in der That, wenigstens der Intention nach, zu einem Prius der ethischen Attribute macht. Ich glaube nämlich nicht, daß, sei es der Verf. selbst, oder die Andern, mit denen ich hier zu verhandeln habe, etwas dagegen einwenden werden, wenn ich behaupte, daß die ethischen Prädicate Gott nur insofern zukommen, als er schöpferisch thätig ist, als er, um mit dem Verf. zu reden, dazu fortgeht, ein Anderes, als er selbst, zu setzen. Bei dem Verf. scheint sich dieß schon aus der Stellung, welche er den „ethikologischen" Kategorieen angewiesen hat, zu ergeben. Wem, wie ihm (S. 366), der Begriff des sittlichen Geistes mit dem des erreichten Weltzweckes zusammenfällt, der wird sich auch nicht weigern, das Attribut des Guten, das er allenfalls, schon um der Namensverwandtschaft willen (eine ausdrückliche Erklärung darüber finden wir bei ihm nicht), auch jenem vorweltlichen, nicht schaffenden Gotte beilegen möchte, der bei ihm eine Existenz

unstreitig nur im Begriffe, nicht auch in der Wirklichkeit haben soll, auf jene bonitas transscendentalis zu beschränken, die ja auch schon die Scholastiker von den ethischen Eigenschaften im eigentlichen Sinne zu unterscheiden und auf die rein logische perfectio, als rein formale Eigenschaft zu beziehen pflegten. Das ethische Attribut der Güte kommt — so glauben wir noch im Sinne des Verf., oder wenigstens ohne eine wesentliche Beeinträchtigung seines Sinnes sagen zu dürfen, — Gott eben in so fern zu, als er von jener an sich ihm inwohnenden Möglichkeit, nur Er Selbst zu bleiben und kein Anderes neben sich zu setzen, keinen Gebrauch macht, sondern sich zur Schöpfung einer Welt entschließt. — Aber wenn diese Ausdrucksweise dem Sinne des Verf. entspricht, so entspricht es diesem Sinne gewiß nicht minder, oder vielmehr, so wird dann durch diesen Sinn gefordert, weiter zu sagen, daß eben dieser Entschluß zur Schöpfung selbst die Güte Gottes ausmacht, daß es, um Gott im ethischen Sinne, oder in dem Sinne, der in Bezug auf Gott das den ethischen Attributen des creatürlichen Geistes Entsprechende enthält, gut zu nennen, neben der Voraussetzung jener allgemeinen, von dem Schöpfungsbegriffe unabhängigen Begriffsbestimmung Gottes, nichts Weiteren bedarf, als eben nur des Schöpfungsbegriffes selbst. Dieß nämlich liegt offenbar in den bereits erwähnten weiteren Lehren des Verf., welche als den Inhalt des sittlich Guten die Vollendung der Welt, diese Vollendung selbst aber, in so fern sie eine That Gottes ist, als eine nothwendige und unfehlbar erfolgende bezeichnen.

Wir haben hier ein sehr klares Beispiel der Wendungen, deren sich von jeher ein Theil der speculativen Philosophen bedient hat und noch jetzt bedient, um, sei es das Ethische zu metaphysiciren, oder auch umgekehrt das Metaphysische zu ethikologisiren. Um zu entscheiden, ob bei unserm Verf. das eine, oder das andere der Fall sei, kommt es darauf an, ob man den Gottesbegriff, den er im ersten Theile seines Werkes aufstellt, für einen rein metaphysischen gelten lassen will, oder nicht. Daß seine Intention dahin geht, ihn als einen metaphysischen darzustellen,

und zwar nicht blos in seinem Sinne, sondern ausdrücklich auch in dem Sinne, in welchem wir den rein metaphysischen Begriffen wegen des zu ihnen gehörigen Freiheitsbegriffs die Priorität vor den ethischen vindiciren, liegt am Tage. Stellen wir uns also in dieser Beziehung auf seinen Standpunkt, so werden wir sagen müssen, daß die Operation, durch welche es ihm gelingt, die ethischen oder ethikologischen Begriffe auf das metaphysische Gebiet herüberzuziehen, darin besteht, daß er die metaphysische Nothwendigkeit seines Gottesbegriffs zwar nicht auf den schöpferischen Act als solchen, wohl aber auf die Beschaffenheit desselben, also nicht auf das Daß, aber auf das Wie der Schöpfung überträgt, und die Totalität dieses Wie in den Begriff der Gottgleichheit, worin ihm das Princip für alle ethischen Begriffsbestimmungen gegeben ist, zusammenfaßt. Gott, als das absolute Thun, kann, wenn er überhaupt sich dazu entschließt, ein Anderes, als er selbst, zu schaffen, in diesem Anderen nur ein sich Gleiches schaffen: — dieß das Axiom, welches offenbar der Braniß'schen Darstellung im Hintergrunde liegt, wenn es auch nicht zur bestimmten Aussprache kommt, sondern hinter der Entwickelung der „kosmologischen" Kategorieen verborgen bleibt. — Es liegt nahe, dieses Axiom, und noch näher, die Darstellung, in welcher es sich ausgeprägt hat, mit jener Darstellung zusammenzustellen, gegen welche jene zwar ausdrücklich gerichtet ist, mit der sie aber dennoch in den eigentlichen Grundmotiven näher, als sie es ahndet, zusammentrifft. Was nämlich ist mit dem eben ausgesprochenen Axiom im Grunde anderes gesagt, als mit dem bekannten Axiom des Hegel'schen Systemes: daß die „Idee," obwohl, an sich, sich selbst genug, doch ihrer selbst sich entäußert, aber auch in diesem Anderssein das absolute Gegenbild ihrer selbst, den „absoluten Geist" erzeugt? Jener „logische Pantheismus," welchen man der Hegel'schen Philosophie so häufig vorgeworfen hat, jene Tendenz, alles Concrete und Reale in den abstracten Kategorieen der Logik aufgehen zu lassen, was ist sie anders, als nur eine etwas schroff ausgefallene Bethätigung und in's Werk Setzung jener, keineswegs ihr allein eigenthümlichen, sondern,

wie wir hier sehen, mit anderen, scheinbar sehr weit divergirenden philosophischen Strebungen gemeinsamen Richtung auf einen im reinen Denken, im absoluten Wissen auf adäquate Weise zu erfassenden, in dem empirischen Weltbegriffe sein durch die Aeußerlichkeit desselben nur scheinbar, nur für die menschliche Anschauung getrübtes oder verkümmertes Abbild sich erzeugenden Gottesbegriff?

Aber lehrt nicht Braniß den Gottesbegriff, der bei ihm die Stelle der „absoluten Idee" einnimmt, auf das Ausdrücklichste als den Begriff eines seiner selbst bewußten, selbstbewußt wollenden und handelnden, kurz eines persönlichen Gottes denken, und unterscheidet sich nicht dadurch sein Freiheitsbegriff auf das Unzweideutigste von der Freiheit, die, als schlechthin identisch mit der absoluten Nothwendigkeit, auch Hegel von seiner „Idee" zu prädiciren nicht unterläßt? — Ich verkenne nicht den gemeinten Unterschied des Braniß'schen Philosophems von dem Hegel'schen, halte jedoch dafür, daß es der Mühe lohnt, gerade hier näher zuzusehen, welche Voraussetzungen man zur Darstellung des erstgenannten Denkers hinzubringen, oder welche Forderungen man ihr zugeben muß, wenn man diesen Unterschied für mehr, als eben nur einen gemeinten, gelten lassen will. Nimmt ja doch bekanntlich auch eine Fraction der Hegel'schen Schule ganz denselben Charakter der freien, selbstbewußten und selbstbewußt wollenden Geistigkeit für die „absolute Idee" der Logik in Anspruch *), wo doch Herr Braniß, mit Allen, die einer der seinigen verwandten Richtung folgen, gewiß nicht gesonnen ist, diese Attribute für etwas Anderes, als eben nur für gemeinte gelten zu lassen. Nun aber möchte es nicht schwer fallen, zu zeigen, daß die Bedenken,

---

*) Ich berufe mich hierüber statt aller andern auf die Schrift Gabler's gegen Trendelenburg, welche frei ist von der Zweideutigkeit, mit welcher manche andere den theistischen Gottesbegriff, den auch sie dem Hegel'schen System vindiciren wollen, eine Erklärung darüber vermeiden, ob derselbe in der Logik oder erst in der Geisteslehre seine Stelle haben soll.

welche man jenem vermeintlich rein logischen Gottesbegriffe nicht mit Unrecht entgegenstellt, den Braniß'schen Gottesbegriff sogar noch in erhöhtem Maaße treffen. Findet man es nämlich unbegreiflich, wie Selbstbewußtsein und freies Wollen und Handeln mit wissenschaftlichem Rechte einer „Idee" zugeschrieben werden können, die alle raum-zeitliche Realität, alle Realität nicht nur des natürlichen, sondern auch des geistigen Daseins außer sich, zu ihrem Inhalte aber nur eine Reihe abstracter Kategorieen oder Denkbegriffe hat, die in ihr sich „aufheben" sollen: so muß man es noch viel unbegreiflicher finden, wenn dieselben Attribute einem Begriffe beigelegt werden, der nicht einmal diesen, sondern außer jenen Attributen selbst, die aber dadurch eben wissenschaftlich zu unmöglichen werden, gar keinen Inhalt hat. Oder was für einen wissenschaftlich denkbaren Inhalt könnte doch ein Begriff haben, dem zugleich mit der concreten Realität, durch welche wir allerorten diese Kategorieen erfüllt denken, auch die einfachen ontologischen Kategorieen selbst: Dasein, Dauer, Einheit, Vielheit, Qualität, Wesen, Substanz, Ursache, Möglichkeit, Wirklichkeit u. s. w., — ohnehin die, nach unserm Verf. „ethikologischen": Kraft, Materie, Leben, Organisation, Geist, Seele u. s. w. — abgesprochen werden? — Offenbar hat Braniß, indem er diese Kategorieen, und mit ihnen den gesammten eigenthümlichen oder specifischen Inhalt einer wissenschaftlichen Metaphysik, außer aller Beziehung zur „ideellen Theologie" setzte, und sie ausschließlich der „Kosmologie" überwies, seinen Gott zu einem „Ueberseienden" im Sinne der Neoplatoniker und des Dionysius Areopagita gemacht, und er kann ihm daher auch nur mit demselben Rechte, wie jene seine Vorgänger, d. h. mit wissenschaftlich sehr unzureichendem, Selbstbewußtsein und Freiheit zuschreiben, — Eigenschaften, die einen klaren Sinn nur dann erhalten können, wenn sie auf Grund der ontologischen Kategorieen, die für das wissenschaftliche Denken ihr Prius sind, dialektisch entwickelt werden, sonst aber ein unbestimmtes Etwas der Vorstellung bleiben, welches sich wohl mit ethischer und religiöser Berechtigung, aber nimmermehr mit metaphysischer, der Gottheit zuschreiben läßt.

Und hiermit komme ich auf meine vorige Andeutung zurück, daß Darstellungen der Art, wie die Braniß'sche, wenn sie zunächst die Wendung zu nehmen scheinen, das Ethische zu metaphysiciren, und von wissenschaftlicher Kritik zunächst auch darauf angesehen werden müssen, doch eben sowohl auch dahin gedeutet werden können, ja, genauer betrachtet, zuletzt mit Nothwendigkeit darauf hinaus kommen, die Metaphysik von ethischen Principien abhängig zu machen. So sehr nämlich der mehrfach genannte Philosoph sich bemüht hat, seinen Gottesbegriff rein metaphysisch zu halten, so entschieden er (S. 189) die Deduction desselben auf den ontologischen Beweis, also auf eine der reinen Vernunft, dem reinen Denken angehörende Gewißheit zurückzuführen trachtet: so ist doch gar nicht schwer zu entdecken, nicht nur, wie mangelhaft dieser Beweisversuch bleibt, sondern auch, daß die für jenen Gottesbegriff in Anspruch genommene Gewißheit, wenn sie auch der Verf. nicht dafür erkennt, doch in der That eine ethische ist. Das „absolute Thun," welches er, hierin sich eng an Fichte d. ä. anschließend, von dessen Philosophie die seinige ein Absenker ist, zur Grundlage seines Gottesbegriffs macht, das absolute Thun, als actuales, wie er es gefaßt wissen will, nicht als bloßer Begriff eines möglichen Thuns ist durchaus kein Ergebniß jener reinen Denknothwendigkeit, welche die Metaphysik, wenn sie, ihrer Bestimmung gemäß, von aller Erfahrung abstrahiren will, zu ihrem alleinigen Princip, zu ihrer alleinigen Erkenntnißquelle machen muß. Die, von allen ethischen eben so, wie sonstigen empirischen Elementen (wozu auch das Bewußtsein unseres eigenen Daseins als Subjects gehört), reingehaltene Denknothwendigkeit kennt überhaupt keine Actualität, d. h. keine ein Thun, einen Actus einschließende Realität (— daß keine wahre Realität ohne Actus möglich ist, sagt eben jenes Wort, und hat auch unser Verf. ganz richtig eingesehen); sie kennt nur ein Sein, welches sich, dieser Actualität gegenüber, als Potenz, als Möglichkeit verhält, ein schlechthin ruhendes, that- und bewegungsloses Sein. Auch Gott ist ihr, und ist der Metaphysik, wiefern sie nur im reinen Denken bleibt und dessen Nothwendigkeit zum Bewußtsein

bringt, ein solches Sein; die Metaphysik wird, wenn sie sich wissenschaftlich vollendet, allerdings dazu fortgehen, dieses Sein als den Begriff, d. h. eben als die absolute, sich selbst genügende Möglichkeit eines derartigen Actus zu erkennen, wie nach unserm Verf. die Gottheit ist; allein das Setzen des Actus als eines solchen, oder die Erkenntniß des sich selbst setzenden Actus hat sie andern Wissenschaften zu überlassen. — Ich muß wohl gewärtig sein, daß Braniß und die ihm Gleich= oder Aehnlichdenkenden mir diese Sätze selbst über die Natur des reinen Denkens in Abrede stellen werden. Mit diesen kann ich hier nicht weiter rechten; aber ich hoffe, daß es auch Andere geben wird, vor denen dieselben nur ausgesprochen zu werden brauchen, um ihnen den eigentlichen Sitz der Streitfrage, um die es sich handelt, zum Bewußtsein zu bringen. Kann es nämlich nach diesen Sätzen keinen Zweifel leiden, daß ein Gottesbegriff der Art, wie der Braniß'sche, zur Metaphysik in eine principielle Stellung gesetzt, nur als ein ethisches oder ethisch=religiöses Postulat gelten kann, von welchem man, in Ermanglung eines klaren wissenschaftlichen Bewußtseins über die im reinen Denken als solchem enthaltene Gewißheit und Nothwendigkeit, den specifisch metaphysischen Inhalt in Abhängigkeit setzt: so wird, für den ethischen Standpunkt selbst, den wir hier einnehmen zu wollen bereits oben erklärt haben, die Frage unstreitig dahin zu stellen sein: ob den Forderungen dieses Standpunktes selbst ein solcher Gottes= und Freiheitsbegriff besser entspricht, als ein auf dem Wege, den wir vorläufig als den rein metaphysischen bezeichneten, vorläufig zu gewinnender, wenn auch erst in ethischem Zusammenhange, oder unter Vorausschickung ethischer Prämissen, in's Werk zu setzender und zu bethätigender?

Ehe ich jedoch in die nähere Erörterung dieser Frage eingehe, glaube ich darauf aufmerksam machen zu müssen, wie die Stellung der ethischen und der metaphysischen Principien zu einander, die bei Braniß eine unklare und unbewußte geblieben war, bei einem der nachfolgenden, in verwandter Richtung sich bewegenden Forscher, nämlich bei Lotze, zu deutlichem Bewußtsein ge-

diehen ist. Ich stehe nicht an, es als ein Verdienst sowohl der metaphysischen, als der logischen Darstellung dieses Schriftstellers, und als einen Fortschritt über die Braniß'sche hinaus, zu bezeichnen, daß sie, obwohl auch ihrerseits eines immanenten Princips der metaphysischen Forschung entbehrend, sich doch über diesen Mangel keine Illusion gemacht, sondern ihre Abhängigkeit von einem Princip, das ihr äußerlich und jenseitig bleibt, offen eingestanden hat. Gerade dadurch ist es ihr möglich geworden, was der vorhin erwähnten Darstellung versagt blieb, den metaphysischen Inhalt rein abzuscheiden von dem ethischen, und, zwar nicht den ganzen Reichthum der Inhaltsbestimmungen, welche die metaphysische Denknothwendigkeit für sich in Anspruch nehmen kann, ohne irgend eine Beimischung außermetaphysischer Qualitäten oder Realitäten, aber doch einen viel beträchtlicheren, als jenen, für sich zu gewinnen. Denn während Braniß überall nur sein, durch außermetaphysische Interessen ihm gegebenes, von ihm aber für metaphysisch gehaltenes Ziel vor Augen hat, und sich in der Auswahl und Entwicklung seiner Kategorieen nur von dem Bewußtsein dieses Zieles leiten läßt: so ist dem jüngeren Forscher, eben durch das Bewußtsein über die einseitige, der Actualität des sittlichen Geistes entbehrende, — darum, nach ihm, von der Natur dieses Geistes abhängige Stellung (welches Darum aber von uns eben in Frage gestellt wird), der Blick über das eigenthümliche Gebiet dieser Denknothwendigkeit befreit, und er vermag sich innerhalb desselben, wenn auch noch nicht im wahren Wortsinn heimisch zu fühlen, doch mit viel größerer Unbefangenheit zu bewegen, als wer über den Unterschied dieses Gebietes von dem der ethischen Geisteswirklichkeit gar kein Bewußtsein hat. Dagegen treten aber auch die Uebelstände, welche sich aus dieser Unterordnung des metaphysischen Standpunkts unter den ethischen für den letzteren selbst ergeben, hier weit schroffer hervor, als dort, wo die Vermischung beider Standpunkte überall noch eine, wenn auch wissenschaftlich mangelhafte, Unterstellung metaphysischer Prämissen da, wo man ihrer bedarf, für ethische Sätze oder Begriffsbestimmungen möglich macht.

Wenn wir nämlich, als die Summe dieser Uebelstände, jetzt bestimmter den, im Allgemeinen zwar schon oben angedeuteten geltend machen, daß bei dieser Stellung der beiderseitigen Disciplinen dem ethischen Freiheitsbewußtsein sein Recht nicht werden kann: so wird, wer die Lotzische Darstellung vor Augen hat, den Sinn dieses Tadels leicht begreifen, während den übrigen, und namentlich der Braniß'schen, manche Ausflüchte offen stehen, die man ihnen erst ausdrücklich versperren müßte. Wer, wie Lotze, alle logische und metaphysische Denknothwendigkeit, bis auf ihre einfachsten Elemente, bis auf den logischen Satz des Widerspruchs, für einen Ausfluß der praktischen Natur des Geistes hält, — wer ihr mithin — denn dieß liegt offenbar in dieser Voraussetzung, — nur darum und nur insofern Geltung zuschreibt, weil und wiefern ein sittlich wollender und handelnder Geist da ist, der als solcher ein Object, eine Sphäre seines Handelns in Anspruch nimmt: der erklärt damit, daß er für diesen Geist entweder überhaupt kein Prius kennt, oder wenigstens die metaphysischen Kategorieen nicht als solches Prius anerkennt. Wollten wir das Letztere annehmen, wollten wir annehmen, daß auch ein Solcher in ähnlicher Weise, wie Kant, zwar nicht die Kategorieen, wohl aber die Freiheit als das Prius der Sittlichkeit, oder der Actualität des Geistes als sittlichen, als sittlich-wollenden und handelnden, zu setzen gedächte: so würde hiermit ganz der oben von uns besprochene Fall des letztgenannten Denkers eintreten. Der Philosoph, der diesen Weg einschlüge, würde sich genöthigt sehen, eine zweite Metaphysik, eine Metaphysik des Freiheitsbegriffs, neben der ersten anzuerkennen, und die erste Metaphysik entweder geradezu durch die zweite widerlegt werden zu lassen, oder ihr neben derselben nur eine untergeordnete Geltung, als Metaphysik der endlichen Verstandesbestimmungen, einzuräumen. Aber dazu wird sich in neuerer Zeit, nachdem der Standpunkt des Kriticismus so allgemein als ein überwundener gilt, und man in den Kategorieen, auf welche Weise auch immer, ein Absolutes, ein An-sich anzuerkennen gelernt hat, kein Forscher so leicht entschließen wollen; und Lotze namentlich hat (im dritten Theile sei-

ner Metaphysik) die Unzulässigkeit der kantischen Getrennthaltung der Kategoriecn von dem Begriffe eines hinter ihnen und hinter der von ihnen beherrschten Erscheinungswelt sich verbergenden An-sich auf eine Weise dargethan, die von uns schon früher in dieser Zeitschrift als eine sehr gelungene anerkannt worden ist. Es bleibt also kaum etwas anderes übrig, als, unumwunden einzugestehen, daß man in dem Begriffe des handelnden sittlichen Geistes von keinem Unterschiede eines Prius und Posterius überhaupt etwas weiß, und namentlich also nicht die Freiheit als ein Prius seiner Sittlichkeit betrachten kann; — und dieß ist es denn auch, wozu, wie ich nicht zweifle, die Meisten derer, die auf diesen Standpunkt sich gestellt haben, gar leicht sich entschließen werden. Bedarf es ja doch, um des Freiheitsbegriffs in diesem Sinne entrathen zu können, keineswegs einer Verzichtleistung auf den Begriff der sittlichen Freiheit in jedem Sinne. Denn abgesehen davon, daß nicht Wenige solchen Begriff auch mit dem strengsten Determinismus vereinbar finden wollen, so bieten sich ja den Anderen, die um der Erklärung des Bösen willen dem creatürlichen Geiste die Möglichkeit entgegengesetzter sittlicher Richtungen nicht von vorn herein abschneiden zu dürfen glauben, noch gar manche Auskunftsmittel dar, den Begriff solcher Möglichkeit in Ansehung der Geschöpfe offen zu halten. Was aber den Schöpfer, den Urgeist betrifft, so scheint, in Ansehung seiner jene Möglichkeit zu läugnen, um so weniger ein Bedenken obzuwalten, als man bei solcher Läugnung ja auch den Buchstaben der bisherigen Dogmatik auf seiner Seite hat.

Solches Eingeständniß von Seiten meiner Gegner bis auf Weiteres voraussetzend, enthalte ich mich für jetzt der weitern Polemik gegen sie, und beschränke mich auf eine kurze Darlegung des Sinnes, in welchem ich meinerseits im Interesse der Ethik einen Freiheitsbegriff, und eine wissenschaftliche Begründung und Ausführung des Freiheitsbegriffs fordern zu dürfen glaube, welche sich, der erstere zum Princip der Ethik als solchem, die anderen zu den wissenschaftlichen Disciplinen, welche der Begründung und Ausführung dieses Princips gewidmet sind, als das Prius beider

zu verhalten haben. — Ich gehe von einer Bemerkung aus, die mir wohl von Wenigen wird bestritten werden, welche ihr natürliches Bewußtsein, ihren gesunden Menschenverstand nicht ganz und gar den Lehren irgend eines bestimmten speculativen Standpunkts gefangen gegeben, oder von denselben haben absorbiren lassen. Es ist diese, daß von dem natürlichen Bewußtsein bei jedem Acte sittlicher Anforderung oder sittlicher Beurtheilung in dem Wesen, welchem, sei es die Forderung, oder das Urtheil gilt, eine Duplicität des Könnens und des Thuns oder Wollens als realer, nicht blos logisch-ideeller Unterschied vorausgesetzt wird, und daß diese reale Unterschiedenheit beider Momente es ist, welche für jenes Bewußtsein den Inhalt der Vorstellung ausmacht, die es von der Freiheit, von der sittlichen Freiheit der Vernunftwesen hat. Das gesunde, natürliche Bewußtsein verkennt darüber keineswegs die geistig substantielle Natur des sittlichen Wollens und Handelns. Es weiß recht wohl, daß die Gewohnheit solchen Wollens und Handelns in dem freien Vernunftwesen zu einer Natur, zu einer Nothwendigkeit wird, welche die Möglichkeit eines entgegengesetzten Handelns oder Wollens, obwohl selbige, und zwar nicht blos als ein ideelles, logisches Moment, sondern allerdings als eine reale Potenz oder Wesenheit, auch so noch bestehen bleibt, doch gar nicht aufkommen, gar nicht in wirklichen Handlungen und Willensacten sich bethätigen läßt. Ohne diese Ueberzeugung wäre, wie Herbart richtig bemerkt hat, keinerlei sittliche Werthschätzung, auch nicht die einfachste Zurechnung möglich; während es freilich diesem Philosophen nicht zuzugeben ist, wenn er aus dem Factum solcher Zurechnung und Werthschätzung auf die Richtigkeit der Freiheit als einer realen Potenz ohne Weiteres hat schließen wollen. Eben darum aber, weil dem natürlichen Bewußtsein dieser Begriff einer sittlichen, auf dem Grunde der Freiheit beruhenden Natur und Nothwendigkeit keineswegs fremd ist, eben darum nimmt dasselbe auch nicht den mindesten Anstoß daran, die nämlichen Voraussetzungen sittlicher Werthschätzung, die es bei den endlichen Vernunftwesen macht, auch auf den Schöpfer zu übertragen. Was auch Philosophen

und Theologen dagegen erinnern mögen: der natürliche Menschenverstand läßt es sich nicht nehmen, Gott, indem er ihn als den Guten anerkennt und verehrt, zugleich doch eine wirkliche, reale Macht auch zum Nichtguten zuzuschreiben, und seine Güte eben darein zu setzen, daß er von dieser Macht keinen, wohl aber von der zum Guten den vollsten und überschwänglichsten Gebrauch macht. Er findet in dieser Annahme eben so wenig, wie einen sittlichen, auch einen logischen Anstoß; er weiß nichts von dem Widerspruche, den gewisse philosophische Schulen darin finden wollen, eine Macht, eine Möglichkeit als real zu setzen, die sich in keinem Momente ihres Daseins zur Actualität bringt oder als Actus bethätigt. Er wird vielleicht Bedenken tragen, es eine Wahl zu nennen, wodurch sich Gott für das Gute, im Gegensatze des Nichtguten, entschieden hat, denn es entgeht ihm nicht, daß dieser Ausdruck, auch bei'm geschöpflichen Geiste, besser auf die mit deutlicher Gegenwart des Objects im Bewußtsein erfolgende Willensentscheidung zu einer einzelnen, vorübergehenden That, als auf die Aneignung einer beharrlichen, in einer längeren Folge solcher Thaten sich äußernden Charaktereigenschaft paßt, daß er aber am wenigsten bei einem Acte, den wir doch als von Ewigkeit her geschehend zu denken nicht umhin können, als passend erscheinen will. Aber er beharrt darum nicht minder dabei, solche Entscheidung, von dem reinen Wesen oder Sein Gottes, in welchem sie erfolgt, also von seiner Allmacht und Allwissenheit unterschieden, und keinesweges unmittelbar damit zusammenfallend zu denken.

Wer nun mit uns in diesem Allem die Aussprüche der natürlichen, gesunden Vernunft wiedererkennt, der wird uns ohne Zweifel die Forderung an die systematische Philosophie einräumen, daß sie ihrerseits derselben eingedenk bleibe. Ohne sich die eigenthümlichen Schwierigkeiten zu verheelen, welche daraus für sie erwachsen, wird sie doch einen Weg einzuschlagen suchen müssen, der wenigstens eine Möglichkeit absehen läßt, zu Resultaten zu gelangen, welche mit jenen Aussprüchen übereinstimmen, einen Ausweg, der nicht, wie so manche der bisherigen Richtungen der Speculation, jede solche Möglichkeit gleich von vorn herein ab-

schneidet. — Eine Schwierigkeit ist überall schon halb überwunden, wenn man ihr nur keck in's Auge sieht. Wir halten es daher auch in diesem Falle für das Gerathenste, die bestimmte Frage aufzuwerfen: worin denn eigentlich die Schwierigkeit besteht, welche die Philosophie bisher verhindert hat, nicht nur, in ihren Resultaten mit jenen Aussprüchen der natürlichen Vernunft übereinzustimmen, sondern, sogleich in den Principien, in den ersten Anfängen ihres ethischen und metaphysischen Forschens, damit unverträgliche Resultate vorauszunehmen? Die Schwierigkeit ist, wenn ich recht sehe, folgende. In jenen Axiomen des gesunden Menschenverstandes scheint, ungeachtet der Andeutungen, die sich, wie bemerkt, auch in ihm auf ein Anderes finden, zuletzt doch immer eine geistige Existenz vorausgesetzt, welche sich gegen die ethischen Bestimmungen gleichgültig verhält. Wie eine, jetzt ziemlich allgemein aufgegebene oder für veraltet erklärte Psychologie in theoretischer Beziehung den Geist als eine tabula rasa vorstellen lehrte, worauf Begriffe, Vorstellungen, Erkenntnisse, kurz jedweder theoretische Inhalt nur durch Einwirkung von Außen aufgetragen wird: so scheint es, als werde in jenen Axiomen der Geist in ethischer Beziehung als eine ähnliche tabula rasa vorausgesetzt. Freilich nicht als eine von Außen zu beschreibende, aber doch als eine, die, indem sie durch irgend einen mechanischen Apparat sich selbst mit jener Schrift erfüllt, welche den ethischen Inhalt bezeichnen soll, dabei in ihrem von vorn herein fertigen Wesen oder Dasein unverändert bleibt, gleichviel, welcher Art der Inhalt ist, der solchergestalt auf sie aufgetragen wird. Solche Vorstellung würde sich ohne Zweifel recht wohl vertragen mit der bereits vorhin abgewiesenen, von der natürlichen Vernunft keineswegs vertretenen Ansicht, als habe das Ethische nicht in der Substanz des Geistes, sondern nur in dessen vorübergehenden Handlungen seinen nächsten Sitz, als seien nur die letzteren, nicht aber die Substanz, Gegenstand sittlicher Beurtheilung. Durchaus aber nicht verträgt sie sich mit jener substantielleren Ansicht des Ethischen, welche, von jeher dem richtigen Vernunftinstinct, so wie nicht minder dem ächten Religionsglauben so nahe lag, in

der Philosophie unserer Zeit aber einen ziemlich unbestrittenen Triumph gefeiert hat. Nach dieser nämlich kann nicht nur die Idee des göttlichen Geistes, als wirkliche, lebendige, auf keine Weise von dem Begriffe seiner Güte, und der sonstigen daran sich reihenden ethischen Eigenschaften getrennt werden, sondern es müssen die entsprechenden Eigenschaften als substantielle, nicht blos accidentelle Momente auch des creatürlichen Geistes gelten. Wenn, wie nicht blos die hegel'sche Philosophie es faßt, der allerdings der Ruhm nicht bestritten werden kann, von allen bisherigen Systemen die eindringendste Darstellung dieses Geistesprocesses gegeben zu haben, — wenn das Wesen des individuellen, creatürlichen Geistes, weit entfernt, wie die monadologischen Systeme es ansehen, eine für sich fertige atomistische Substanz zu sein, vielmehr nur begriffen werden kann als das organische Erzeugniß eines geistigen Processes, in welchem die objectiven Momente des Gesammtlebens, denen in dem Individuum die sittlichen Eigenschaften entsprechen, recht eigentlich die realen, substantiellen Principien oder Exponenten sind: wie bleibt denn noch eine Aussicht, die Vorstellung des persönlichen Geistes als eines auch unabhängig von den sittlichen Attributen fertigen, existirenden Dinges festhalten oder wissenschaftlich rechtfertigen zu können?

Dieß, ich wiederhole es, ist die Schwierigkeit, welche, sei es klar gedacht, oder dunkel empfunden, in unserer Zeit, aber nicht erst in der unsrigen, so Manche auf die Meinung gebracht hat, als könne in der Fassung des Freiheitsbegriffs ein strenges wissenschaftliches Denken unmöglich sich den Forderungen des natürlichen Menschenverstandes anbequemen, ja die Einige wohl zur ausdrücklichen Mißkennung und Verläugnung dieser Forderungen verleitet hat. — Ich verkenne nicht, wie nahe insbesondere durch die Hegel'schen Philosopheme über den „objectiven Geist" als den substantiellen Träger der „Sittlichkeit," die eben durch ihn zur eigentlichen, wahrhaften Substanz auch des „subjectiven Geistes" wird, wie nahe, sage ich, dadurch denen, welche die Wahrheit und Berechtigung dieser Philosopheme anerkennen, dabei aber durch das Verhältniß sich nicht befriedigt finden, in welches dort der

„objective Geist“ zum „absoluten Geiste“ gesetzt ist, der Versuch gelegt wird, das Moment der Sittlichkeit, welches durch die Wendung, die wir daselbst genommen finden, für den absoluten Geist ganz verloren zu gehen scheint, durch die Aufnahme ethischer Kategorieen in die Metaphysik zu retten. Auf die Metaphysik nämlich, oder, wie es dort heißt, die „Logik“ weist uns auch bei Hegel der Begriff des absoluten Geistes zurück, indem derselbe im „absoluten Wissen“ — dieß aber ist nach Hegel bekanntlich eben das logische Wissen, das Wissen der absoluten logischen Idee von sich selbst, — sich in's Werk setzen und vollenden soll. Dieß ist denen, von welchen ich hier spreche (— unter den oben namentlich Genannten meine ich vorzüglich Chalybäus), nicht unbemerkt geblieben, und sie sind daher auf den Gedanken gekommen, eine Verbesserung jenes Grundmangels der Hegel'schen Philosophie, unter wesentlicher Bewahrung des Begriffs, den dieselbe von dem substantiellen, ethischen Processe des Geisteslebens aufstellt, durch eine Umgestaltung der Metaphysik zur Ethik oder ethikologischen Theologie zu erreichen. Die Frage nach der Bedeutung des Freiheitsbegriffs, für den absoluten eben so, wie für den endlichen Geist, ist dabei unberücksichtigt geblieben, oder wenigstens zur Zeit noch nicht ausdrücklich berücksichtigt worden. Ich nun glaube eben von dem Standpunkte aus, auf den mich im Obigen die Erörterung dieses Begriffs hingeführt hat, unter nicht minder vollständiger Bewahrung des Wahren und Tiefen, was uns die Hegel'sche Geisteslehre gebracht hat, dasselbe Ziel, was Jenen vorschwebt, noch sicherer erreichen zu können.

Daß der Proceß des objectiven Geisteslebens, in welchen Hegel und die ihm folgenden oder dem Einfluß seiner Schule sich nicht verschließenden Philosophen im Allgemeinen das Wesen der Sittlichkeit setzen, als solcher, als Proceß, und daß mit ihm zugleich die in ihn eintretenden oder vielmehr nach ihrer individuellen geistigen Bestimmtheit aus ihm hervorgehenden subjectiven Persönlichkeiten, als freie betrachtet, oder mit dem Attribute der Freiheit belegt werden, darf ich als bekannt voraussetzen. Der Sinn dieser Bezeichnung liegt indessen hier nicht ganz so offen zu

Tage, wie bei andern Lehren, die sich derselben bedienen; man wird uns daher wohl verstatten, die Frage aufzuwerfen, was denn eigentlich damit gemeint sei? Ganz in demselben Sinne, in welchem Hegel die „absolute Freiheit" für identisch mit der „absoluten Nothwendigkeit" erklärt, und in dieser Identität beide zu Attributen seiner „absoluten Idee" macht, kann er, und können die ihm hierin Folgenden wohl schwerlich von dem „objectiven," und noch weniger von dem „subjectiven Geiste" die Freiheit prädiciren wollen. Denn wenn auch immerhin für die Begriffe beider, als integrirende Momente des „Systemes," dieselbe absolute Nothwendigkeit in Anspruch genommen werden möchte, wie für die Idee als solche — (was doch immer noch in so fern zweifelhaft bleibt, sofern man nicht ganz klar sieht, ob Hegel seinen außerlogischen, natur- und geistesphilosophischen Kategorieen dieselbe Nothwendigkeit beilegt, wie den logischen): so würden doch theils diese Begriffe hiermit nur in das Verhältniß der einzelnen logischen Kategorieen eintreten, denen der genannte Denker zwar Nothwendigkeit, aber, wegen ihrer dialektischen Abhängigkeit von andern Kategorieen, nicht, wie der absoluten Idee, die Nothwendigkeit, die mit der Freiheit identisch ist, zuschreibt, theils würde die Bezeichnung dann eben nur dem Begriffe gelten, aber nicht dem zeitlich und räumlich begränzten, organischen Geistesleben selbst, den geschichtlichen Entwicklungsreihen, welche unter den Begriff des „objectiven," und noch viel weniger den einzelnen Subjecten oder Individuen, welche unter den Begriff des „subjectiven" Geistes fallen. Wir müssen uns also nach einer andern Bedeutung des Wortes Freiheit umsehen, die, wenn man auch eine ausdrückliche Erklärung darüber bei Hegel vermißt, doch stillschweigend vorausgesetzt wird. Und hier nun glaube ich mich der Beistimmung derer, denen in dieser Sphäre ein Urtheil zusteht, so ziemlich versichert halten zu können, wenn ich folgende Erklärung darüber gebe. Frei wird der Geist, sowohl der subjective der Individuen, als auch der objective der Völker, Staaten und des menschlichen Geschlechts, in so fern genannt, als von ihm vorausgesetzt wird, daß er in der Weise zeitlichen Werdens,

zeitlicher Entwickelung sich in die Gestalt, welche durch die Idee von ihm gefordert oder ihm vorgezeichnet ist, dergestalt hineinbildet, daß er selbst sich bei dieser Hineinbildung, die in Bezug auf **ihn**, diesen besondern, zeitlich und räumlich bestimmten Geist, auch nicht, oder auch auf verkehrte Weise geschehen könnte, sein alleiniger Grund ist, und keiner äußeren Nöthigung folgt. Dieß, sage ich, wird hier vorausgesetzt, nicht nur vom objectiven, sondern allerdings auch vom subjectiven Geiste, wiefern nämlich auch auf diesen das Prädicat der Freiheit angewandt wird. Denn obwohl, wie vorhin bemerkt, der subjective Geist in dieser Betrachtungsweise als abhängig von dem objectiven, und obwohl gerade in diese Abhängigkeit die „Sittlichkeit" des ersteren gesetzt wird: so darf doch, auch nach Hegel, solche Abhängigkeit nicht, wie bei den Naturproducten, als eine äußere Nöthigung genommen werden. Sie ist vielmehr analog zu verstehen, wie bei'm objectiven Geiste die Abhängigkeit von der „Idee". Wie dem objectiven Geiste seine Bestimmung ein für allemal durch die „absolute Idee", so ist dem subjectiven die seinige, nicht ein für allemal, sondern den einzelnen Individuen nach Maaßgabe ihrer Zeit- und Ortsverhältnisse, ihrer Naturbestimmung, und der jedesmaligen Bildungs- und Entwicklungsstufe des Volks und Zeitalters, also des „objectiven Geistes" selbst, ihre individuelle, persönliche Bestimmung durch den objectiven Geist angewiesen; aber ob sie nun derselben genügen oder nicht, so ist es, in dem einen, wie in dem andern Falle ihre That, eben so, wie es die eigene That des Volks- oder Menschheitgeistes ist, wenn er der Bestimmung genügt, welche durch die „absolute Idee" ihm angewiesen ist.

Es ist leicht zu sehen, daß auch bei diesem Freiheitsbegriffe, eben so wie bei dem der natürlichen, unbefangenen Vernunft, eine Möglichkeit des Gegentheils, des Andersseins vorausgesetzt, und die Immanenz solcher Möglichkeit als wesentliches Moment der Freiheit angesehen wird. Den einzelnen Kategorieen wird in Hegel's Logik, trotz ihrer Absolutheit und absoluten Nothwendigkeit, keine Freiheit zugeschrieben, denn ihr Sein und Sosein hängt nicht von

ihnen selbst ab, sondern von der Idee, in der sie ihre Wahrheit haben; dem concreten Geiste dagegen, sowohl dem der Individuen, als dem der Völker und der Menschheit, wird Freiheit zugeschrieben, denn nur ihre sittliche Beschaffenheit überhaupt, oder in abstracto, ist durch die Idee gesetzt, nicht aber, daß sie es sind, an denen oder in denen solche Beschaffenheit gesetzt ist. — Allerdings dürfen wir nicht unbemerkt lassen, daß nicht dieses Moment der Möglichkeit des Nicht- oder Anderssein für sich es ist, was man, wenn man den authentischen Sinn jener Philosophie vor Augen behält mit diesem Prädicate der Freiheit eigentlich gemeint glauben darf. Wäre dieß, wie könnten wir dann diesen Wortgebrauch in Einklang bringen, mit jener ursprünglichen, metaphysischen Bedeutung, nach welcher der „Idee" Freiheit zugeschrieben wird, ausdrücklich wiefern sie zugleich die schlechthin nothwendige, und in Bezug auf sie von keiner Möglichkeit des Nicht- oder Andersseins die Rede ist? Solchen Leichtsinn in dem wissenschaftlichen Gebrauche eines so prägnanten Wortes dürfen wir ohne Weiteres weder Hegeln, noch seinen Schülern zutrauen; auch ist es gar nicht schwer, das Band zu finden, welches beide Wortbedeutungen unter einander verbindet, oder das Motiv, welches die Uebertragung des Wortes von der einen Sphäre, in der es gebraucht wird, auf die andere rechtfertigt. — Wir dürfen uns, um solches Motiv zu finden, nur an die Bedingung erinnern, von der auch das natürliche Bewußtsein die Möglichkeit der Freiheit als concreter Wesensbestimmung abhängig macht. Das natürliche Bewußtsein schreibt nur vernünftigen, selbstbewußten Wesen Freiheit zu, und wenn Hegel im concreten Wortgebrauche diese Eigenschaft nur geistigen Wesen beilegt, so hat dieß seinen guten Grund darin, daß nach seiner Auffassung nur in diesen die Idee sich als Totalität offenbart, oder zum Bewußtsein kommt. Das factische Vorhandensein des Bewußtseins, des Selbst- und Gottesbewußtseins, sowohl im subjectiven, als im objectiven Geiste, — denn auch dem objectiven Geiste, den Völkern, Staaten u. s. w. schreibt Hegel bekanntlich als Gesammtpersönlichkeiten ein Selbstbewußtsein, und nur in Bezug auf dieses Selbstbewußtsein, Frei-

heit zu — ist in diesen geistigen Wesen das Siegel der Idee, welches sie, nicht zwar von der idealen, wohl aber von der Naturnothwendigkeit befreit, indem es ein jedes Wesen, dem es inwohnt, eben durch sein Inwohnen als Totalität in sich, entsprechend der ursprünglichen und absoluten Totalität, welche die Idee selbst ist, also als Ab- oder Ebenbild der Idee darstellt. Die Freiheit als Attribut der geistigen Subjecte, oder der objectiven Substanz, welche für diese Subjecte das sittliche Lebenselement bildet, hat also in diesem Zusammenhange wesentlich dieselbe und keine andere Bedeutung, wie die Freiheit als Attribut der Idee. Sie bezeichnet in jenem Falle die relative, wie in diesem die absolute Selbstständigkeit des wesentlich aus sich und durch sich, nicht aus Anderem und in Anderem Seienden. — Daß die Freiheit der creatürlichen Geister, sowohl die subjective, als auch die ihrer objectiven, sittlichen Substanz, mit der Möglichkeit des Nicht- oder Andersseins dessen, dem sie inwohnt, verbunden ist, thut eigentlich nichts zur Sache. Es ist dieß eben nur eine Folge der Beschränkung oder Endlichkeit, der blos relativen Totalität und Selbstständigkeit dieser geistigen Wesen; wären sie, oder wäre eines dieser Wesen das Absolute schlechthin, so würde diese Möglichkeit des Gegentheils wegfallen, wie sie denn bei der „absoluten Idee" in der That wegfällt. Da es aber in dem Begriffe des concreten, subjectiven oder objectiven Geistes liegt, die endliche, und als solcher nur relative, nicht absolute, Totalität zu sein: so kann auch diese „schlechte" Möglichkeit allerdings als ein nothwendiges Ingrediens, und somit als ein Zeichen oder Beglaubigungsmittel der Freiheit betrachtet werden, denn sie drückt eben so sehr, wie einerseits die Nichtabsolutheit, auch anderseits die Unabhängigkeit von jeder äußerlichen Necessitirung aus. Diese aber ist es, worauf es ankommt, wenn der Geist als freier nicht von der Idee als eben so oder in noch höherm Sinne freier, sondern von den Naturwesen, als unfreien oder nur, und nicht einmal im höchsten Sinne, nothwendigen, unterschieden werden soll.

So, wie hier dargelegt, stellt sich die Betrachtung, wenn wir im Hegel'schen Systeme unsern Standpunkt nehmen. Ich habe

diesen Standpunkt näher bezeichnet, nicht als wäre er der meinige, sondern weil ich ihn, namentlich mit Hinblick auf einige der vorhin erwähnten Ansichten, für den bequemsten Durchgangspunkt halte, um zu dem Ziele, nach welchem ich hinarbeite, zu gelangen. Wie nämlich schon vorhin bemerkt, so glaube ich mich zunächst mit denen verständigen zu müssen, welche die hegel'schen Voraussetzungen über die organische Natur der Sittlichkeit und der sittlichen Freiheit im endlichen Geiste im Allgemeinen theilen, und, ohne darum in die Art und Weise einzustimmen, wie Hegel den Begriff des Geistes durch seine Lehre vom absoluten Geiste wieder auf das abstract Logische zurückführt, doch in jenen Voraussetzungen einen Grund finden, der sie abhält, eine reale, in der ausdrücklichen Abtrennung der, beiden Begriffssphären gewidmeten Disciplinen sich abspiegelnde Unterscheidung des Könnens, und des sittlichen Wollens und Handelns in letzter Instanz für ausführbar oder mit der substantiellen, organischen Natur des Geistes vereinbar zu halten. Es wird wohl überflüssig sein, diese darauf hingewiesen zu haben, wie eben das, was ihnen unausführbar scheint, bei Hegel, wenn auch zunächst nur in einseitiger Beziehung, in der That schon ausgeführt ist. Dem Geiste, dem subjectiven der Individuen sowohl, wie auch dem objectiven der Völker und der Menschheit, ist nach Hegel in der logischen Idee sein abstractes Wesen, d. h. die allgemeine Form und Möglichkeit seiner concreten, realen Gestaltung gegeben. Solche Gestaltung selbst ist sein eigenes Werk, und darin, daß er in Bezug auf sie nur auf sich selbst gewiesen ist, nur in sich den Grund ihres Seins oder Nichtseins, ihres So- oder Andersseins hat, besteht seine Freiheit. Ob dieser Freiheitsbegriff mit den Voraussetzungen des natürlichen Bewußtseins übereinstimme, werden Manche vielleicht bezweifeln, aus dem Grunde, weil nach Hegel das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein erst das Resultat der freien Selbstentwicklung des Geistes, die Vollendung und der Abschluß seines realen, sittlichen Wesens sein kann, der Ausspruch des natürlichen Bewußtseins aber gemeiniglich so verstanden wird, als fordere dasselbe zur Freiheit die Möglichkeit einer auf Grund eines schon vor-

handenen, klaren Selbstbewußtseins erfolgenden sittlichen Entscheidung. Ich halte jedoch solchen Zweifel für ungegründet, denn diese letztere Forderung würde, folgerecht durchgeführt, auf die schlechte Willkühr oder die äquilibristische Freiheitsvorstellung hinauslaufen, dem natürlichen Bewußtsein aber ist, wie schon oben bemerkt, auch der Begriff einer compacteren, substantiell-organischen Natur des Sittlichen mit nichten fremd. Darum stehe ich nicht an, es auch als meine Ueberzeugung auszusprechen, daß in Bezug auf den endlichen Geist Hegel, ohne es selbst zu wollen, den ganz richtigen, den einzig möglichen Weg eingeschlagen ist, um den Freiheitsbegriff der natürlichen Vernunft mit den Ergebnissen eines gebildeten, wissenschaftlichen Denkens zu vereinigen.

Ohne es selbst zu wollen, sage ich. Es erhellt nämlich aus dem eben Dargelegten, daß es Hegeln um dasjenige Moment, welches die natürliche Vernunft nie aufhören wird, für das eigentlich wesentliche dieses Begriffs zu halten, ganz und gar nicht zu thun war. Er hat dasselbe, nur weil er nicht anders konnte, mit in Kauf genommen, ohne irgend einen Werth darauf zu legen, und ohne ihm irgend eine Consequenz für den absoluten Geist und seine Freiheit einzuräumen. Er befindet sich im Grunde hier in gleichem Falle mit der alten Metaphysik und Dogmatik, welche auch ihrerseits den Begriff Gottes als des „schlechthin nothwendigen Wesens" auch über die ethischen Eigenschaften erstreckte, und, trotz der ihm zugeschriebenen Allmacht, keine reale Möglichkeit des Andersseins oder Anderswollens in Gott zugab. Doch zeichnet er sich vor dieser durch das deutlichere Bewußtsein aus, welches er über sein Verhältniß zur Freiheitsvorstellung der natürlichen Vernunft, oder, wie er es ansah, des gemeinen Menschenverstandes hegt. Jener alte Dogmatismus fand gar kein Arg darin, jene Freiheit, die er Gott absprach, nichts destoweniger in den Geschöpfen als einen Vorzug, als eine Vollkommenheit anzusehen, als eine so hohe Vollkommenheit, daß um ihretwillen Gott sogar dem verderblichen Heere des Bösen und des Uebels Eingang in seine Schöpfung gestattet haben soll *). Dieß vermeidet die

*) Ich weiß wohl, daß die rechtgläubige, augustinisch-protestantische

Hegel'sche Lehre, indem sie das Positive der Freiheit, wie gezeigt, in das Moment der Nothwendigkeit setzt. Hinter den Ansprüchen der natürlichen Vernunft aber bleiben beide, sowohl jener Dogmatismus, als auch die Hegel'sche Philosophie in so fern noch zurück, als jene, wie gesagt, das positive, sittliche Moment der Freiheit auch in Gott als verknüpft mit einer realen Macht oder Möglichkeit des Entgegengesetzten vorzustellen sich berechtigt weiß. Nun stellen wir zwar nicht in Abrede, daß solches Zurückbleiben, oder das Nichteingehen in diese Vorstellung in so fern mit Recht als die Folge einer geläuterten Einsicht gelten muß, wiefern die natürliche Vernunft, in ihrer Eigenschaft oder Aeußerungsweise als gemeiner Menschenverstand, immer wieder zur schlecht äquilibristischen Vorstellung herabsinkt. Man kann, in Bezug auf diesen Aequilibrismus, den rechtfertigenden Grund oder den eigentlichen Sinn jener Unterscheidung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geiste in Beziehung auf den Freiheitsbegriff eben in der Wahrnehmung finden, daß der creatürlichen Freiheit, in Folge der Unvollkommenheit, mit welcher in den menschlichen Individuen vermöge ihrer Endlichkeit das sittliche Princip zum Durchbruch

Theologie dieser Tadel in so fern nicht trifft, als sie dem menschlichen Geist nach dem Sündenfalle die Freiheit abspricht. Aber theils ist nicht sie es, die ich hier meine, sondern die erst aus ihrem Verderb hervorgegangene supernaturalistische und rationalistische Dogmatik, theils kann doch auch — nicht sowohl jene Theologie selbst als Theologie, als vielmehr die auch von ihr als formales Werkzeug gebrauchte philosophische Theorie, zu der Consequenz fortgetrieben werden, daß die Freiheit, welche Gott den Engeln und (nach der vorherrschenden, infralapsarischen Ansicht) dem Adam anerschuf, als eine Vollkommenheit vorausgesetzt wird, deren doch Gott selbst entbehrt haben soll. — Schärfer Denkende haben freilich zu allen Zeiten, wie Hegel in der neuesten, die Ansicht ausgesprochen, daß die Freiheit, die in der Möglichkeit des Andersseins oder des Bösen besteht, nicht als eine Vollkommenheit, sondern als ein Mangel, als ein im Begriffe des creatürlichen Daseins mit metaphysischer Nothwendigkeit liegender Mangel zu betrachten sei.

oder zur Obherrschaft über das natürliche gelangt, immer etwas von äquilibristischer Willkühr anhängt, was in Gott unstreitig als gänzlich wegfallend zu denken ist. Aber auch so bleibt doch noch immer die Frage unbeantwortet: ob nicht, bei gänzlicher Beseitigung der äquilibristischen Vorstellungsweise, bei Zurückdrängung derselben in die Sphäre, aus welcher sie ihren Ursprung hat (dieß aber ist die Sphäre der äußerlichen, oberflächlichen Erscheinung der creatürlichen Freiheit), jener Voraussetzung der natürlichen Vernunft auch in Bezug auf die Gottheit ein richtiger, wissenschaftlich haltbarer Sinn abgewonnen werden könne? Sie bleibt unbeantwortet, oder vielmehr, es ist hiermit schon auf die Möglichkeit, ja auf die Wahrheit und Nothwendigkeit einer den bisher für wissenschaftlich geltenden Ansichten entgegenlaufenden Antwort hingedeutet.

Das Paradoxe, was diese Ansichten in dem bloßen Gedanken einer solchen Antwort ohne Zweifel finden werden, hebt oder mildert sich, sobald man sich nur recht entschieden in der Einsicht festsetzt, daß auch bei der creatürlichen Freiheit die Entscheidung, in welche man allgemein, wenigstens vom Standpunkte des natürlichen Bewußtseins aus, das Wesen der sittlichen Freiheit setzt, nicht in das unmittelbare Selbstbewußtsein des Subjects, in welchem die Entscheidung erfolgt, sondern hinter dieses Selbstbewußtsein fällt. Diese Einsicht, so ganz unabweislich sie durch den Begriff der organisch-substantiellen Natur des Sittlichen gefordert wird, scheint den Meisten noch immer sehr schwer anzugehen. Immer auf's Neue sehen wir, auch bei ernsten und philosophisch gebildeten Forschern, die, durch jenen Begriff so entschieden abgewiesene, Vorstellung wiederkehren, als ob in den Wesen, denen vermöge ihrer geistigen Natur die Entscheidung für Gut oder Bös anheimgegeben ist, solche Entscheidung in Form eines selbstbewußten Wahlactes, unter ausdrücklicher Präsenz der Gegenstände, zwischen denen man sich zu entscheiden hat, im Bewußtsein erfolgen müsse *). Es hilft aber nichts; ist es in der That Ernst

*) Ich nenne in dieser Beziehung nur das bekannte, mit Recht geschätzte Werk von Julius Müller: Die christliche Lehre von

mit den gewonnenen höhern Ideen über die Natur des Sittlichen, und will man auf die Früchte der Einsicht, die aus diesen Ideen bereits erwachsen oder für die Zukunft in Aussicht gestellt sind, nicht ein für allemal verzichten: so wird man sich in jene Folgerung ergeben, und auch den letzten Rest der äquilibristischen Vorstellung, — denn ein solcher Rest, und nichts Anderes ist die hier bekämpfte Ansicht — fahren zu lassen sich entschließen müssen. — Nicht, als gedächte ich die Wahrheit sittlicher Kämpfe im selbstbewußten Menschengeiste zu läugnen, die Realität sittlicher Entscheidungen, die, in dem schon seiner selbst bewußten Geiste erfolgend, doch von eben so tief ein-, wie weit ausgreifender organischer Wirkung auf sein gesammtes moralisches Dasein sind. Aber wer je in die Natur dieser Kämpfe, dieser Entscheidungen einen tieferen Blick gethan, der wird mir zugestehen, daß, je ernster und schwerer ein solcher Kampf, und je folgenreicher seine endliche Entscheidung ist, um so weniger, auf welche Seite auch die Entscheidung falle, das Gute und das Böse, als Object der Wahl, von vorn herein ausdrücklich nach dieser seiner sittlichen Qualität dem Bewußtsein in klarer Einsicht gegenwärtig ist. Es ist vielmehr das Eigenthümliche solcher Entscheidungen, daß, wenn sie zum Guten erfolgen, eine Aufklärung des Bewußtseins über die Natur sowohl des gewählten Guten, als auch des verworfenen Bösen, wenn zum Bösen, eine weitere Verdunkelung des schon zuvor keineswegs über die Beschaffenheit seines Gegenstandes vollkommen klaren Bewußtseins, die nothwendige Folge ist. Es giebt schlechterdings keine Entscheidung für ein als Böses klar erkanntes Böse und gegen ein als Gutes klar erkanntes Gute. Der Dichter *), wenn er der Medea die bekannten Worte in Mund legt:

— video meliora proboque,
Deteriora sequor —

irrt entweder selbst über die psychologischen Zustände eines solchen

der Sünde, dessen Grundmangel nach philosophischer Seite der nicht vermiedene Rückfall in diese Vorstellungsweise ist.

*) Ovid. Metamorph. VII, v. 20.

Gemüths, und läßt aus seinem Bewußtsein heraus seine Heldin sprechen, oder er will uns den Zustand einer Seele schildern, welcher die sittliche Forderung zwar in unbestimmter Ahndung oder Erinnerung vorschwebt, aber, durch den Wogenschlag der Leidenschaft getrübt, nicht die Klarheit gewinnen kann, die, wenn sie vorhanden wäre, Gemüth und Willen unfehlbar mit der Forderung in Einklang setzen würde. Kurz: es kann als eines der sichersten Axiome der Ethik gelten, daß allenthalben die Klarheit des sittlichen Bewußtseins den untrüglichen Maßstab abgiebt für die Entschiedenheit des sittlichen Willens, und daß kein Widerspruch des Willens gegen das Bewußtsein möglich ist, der nicht zugleich ein Widerspruch des Bewußtseins gegen sich selbst oder eine innere Trübung und Zerrissenheit des sittlichen Bewußtseins wäre *). — Wenn aber dem so ist, wenn zur Natur der sittlichen Entscheidung nicht nur nicht gehört, daß sie ein mit klarem Bewußtsein über die Natur und Beschaffenheit der Gegensätze, zwischen denen die Entscheidung getroffen werden soll, verbundener Wahlact sei, sondern wenn diese ihre Natur solches klare Bewußtsein sogar ausdrücklich ausschließt: was folgt daraus für den allgemeinen Begriff dieser Entscheidung und ihr Verhältniß zum Selbstbewußtsein, zur Persönlichkeit des Geistes überhaupt? Nichts An-

---

*) Diese Einsicht in die Natur des sittlichen Bewußtseins liegt auch dem theologischen Satze zum Grunde, den, dem scholastischen Aequilibrismus, der eng mit dem Pelagianismus zusammenhing, gegenüber, Luther überall mit so großem Nachdruck ausgesprochen und eingeschärft hat: daß jeder der Erlösung durch Christum wirklich Theilhaftige auch dieser seiner Erlösung vollkommen im Glauben gewiß sein müsse und an ihr gar nicht zweifeln dürfe. Die Zuversicht im Glauben — dieß aber ist eben die Klarheit des sittlichen Selbstbewußtseins — wird nämlich hier als das Resultat der wirklich erfolgten Erlösung, d. h. Entscheidung für das Gute, bezeichnet, während die gegnerische Ansicht dem Erlösungsglauben, d. h. dem sittlichen Bewußtsein einen abstracten Inhalt gab, und das Bewußtsein über das reale Verhältniß des Individuums zu diesem Inhalt sich indifferent dazu verhalten ließ.

deres, meine ich, als daß für sie das Selbstbewußtsein, das Vernunftbewußtsein nur als Potenz, nicht als Actus eine Voraussetzung bildet; daß sie, weit entfernt, nur in einem seiner selbst und seiner Gegenständlichkeit durchaus bewußten Geiste erfolgen zu können, vielmehr umgekehrt für die Integrität und Vollständigkeit dieses Bewußtseins eine Voraussetzung ist; endlich daß, wenn auch die Natur des creatürlichen Geistes es mit sich bringt, daß in der Mehrzahl der Individuen die Entscheidung nicht mit Einem Male vollständig, sondern nach und nach, und theilweise erst nach erfolgter Feststellung des Selbst- und Weltbewußtseins statt findet, doch in der Idee als solcher nichts entgegensteht, daß nicht in einem von den Bedingungen der Endlichkeit entbundenen Geiste dieselbe auch als mit Einem Male, vielleicht von Ewigkeit her, vollständig und unwiederruflich erfolgt gedacht werde.

Dieß nämlich ist, wie man weiß, der Anstoß, den an der Neigung der natürlichen Vernunft, den Begriff der Freiheit, welche in der realen Möglichkeit des Andern oder Entgegengesetzten besteht, auf die Gottheit überzutragen, ein schärferes wissenschaftliches Denken allerdings rechtmäßiger Weise nehmen kann, und bisher noch fast immer genommen hat. — Daß in Gott nicht nur kein sittlicher Kampf und Zweifel irgend welcher Art, sondern auch keine Willkühr, kein das Sittliche betreffender ausdrücklicher Wahlact statt finden kann; daß, sobald auch nur vorübergehend etwas der Art in Gott gesetzt wird, Gott damit aufhört, der absolute Geist zu sein und in die Bedingungen der Endlichkeit herabgezogen wird: dieß ist eine allgemeine und rechtmäßige Voraussetzung wenigstens des philosophischen Theismus, die auch ich, obgleich ich sie im gegenwärtigen Zusammenhange nicht ausdrücklich zu rechtfertigen oder zu erweisen unternehmen kann, doch keineswegs zu verläugnen oder aufzugeben gesonnen bin. Haben ja doch selbst Systeme, welche man des Pantheismus zu beschuldigen pflegt, wie das Hegel'sche, solche Voraussetzung keineswegs aufgegeben. Obgleich es solchen Systemen vielleicht näher zu liegen schien, Gott, als den Weltgeist, der sich nur allmählig im Laufe der Zeit zur Höhe des absoluten sittlichen und intellectuellen Selbst-

bewußtseins herausarbeite, auch den Kämpfen und Schwankungen, unter denen sich dieses Bewußtsein im großen Gange der Weltgeschichte herausgestaltet, unterworfen zu bekennen, so haben sie es doch vorgezogen, den Namen Gottes nur in so fern auszusprechen, als sie damit das allen diesen Schwankungen und Kämpfen entnommene, in ewiger Ruhe sich gleichbleibende Wesen der „absoluten Idee" zu bezeichnen sich verstattet halten durften. Auch Hegel, trotz seiner in Bezug auf den endlichen Geist geschärften Einsicht in die Bedingungen der ihm zukommenden sittlichen Freiheit, kennt nämlich in Bezug auf den absoluten Geist, eben so, wie der alte Dogmatismus, im Allgemeinen nur die Alternative, ihm entweder nur, zwar nicht die schlechte Freiheit des Acquilibriums, aber doch, was in seinem Zusammenhange an deren Stelle tritt, die Allmähligkeit einer Entwicklung zum sittlichen Selbstbewußtsein und zur Realität des Sittlichen, oder aber eine mit der Nothwendigkeit schlechthin zusammenfallende Freiheit zuzuschreiben. Er entscheidet sich für das Letztere, und dieß sollte ihn, wie ich schon anderwärts bemerkt habe, billiger Weise von der Beschuldigung des Pantheismus freisprechen. Diese kann mit Recht nur gegen diejenigen seiner Schüler erhoben werden, welche sich auf jener abstracten Höhe des metaphysischen Denkens nicht zu erhalten wissen, und den Namen Gottes, den Hegel, wiefern er sich überhaupt seiner bedient, ausschließlich der „absoluten Idee" vorbehält, auf den „Weltgeist" übertragen. Wenn freilich auch in der Starrheit der absoluten logischen Idee das religiöse Gefühl und die an dieses Gefühl gerichtete Lehre des Christenthums ihren l e b e n d i g e n, p e r s ö n l i c h e n Gott nicht wiederzuerkennen vermag: so trifft doch selbst dieser Vorwurf Hegel nur in so fern, als er demjenigen, was an sich auch schon in der alten dogmatischen Lehre lag, einen wissenschaftlich gereinigten, folgerechten Ausdruck gegeben hat. Er trifft also nicht ihn allein, sondern mit ihm zugleich alle die Lehren, welche die göttliche Freiheit mit der Nothwendigkeit in Gott in Eins zusammenwerfen.

Wer den Begriff der P e r s ö n l i c h k e i t, oder, was ich als gleichbedeutend betrachte, der freien, selbstbewußt wollenden Gei-

stigkeit bis in seine letzten metaphysischen Elemente verfolgt, der kann nicht im Zweifel darüber bleiben, daß er auch in seiner allgemeinsten Bedeutung, also auch in der Gestalt, in welcher er, der Forderung des religiösen Bewußtseins zufolge, auf die Gottheit übertragen werden soll, auf einem entsprechenden Gegensatze der Principien beruht, wie jener, den wir oben, in Anschluß an die Hegel'sche Darstellung, an dem creatürlichen Geiste nachwiesen. Der creatürliche Geist ist nur in so fern der persönliche, als er das durch eine Nothwendigkeit, die für ihn allerdings ein Höheres ist, als er selbst, ihm vorgezeichnete Schema des Seins durch freies Handeln ausfüllt, und aus dem ihm inwohnenden Wesensgrunde heraus, der als solcher nur eine Möglichkeit, nicht eine Wirklichkeit des Daseins ausdrückt, welches den Geist zum Geiste macht, sowohl sich, als selbstbewußten und wollenden überhaupt, als auch, zugleich damit, einen bestimmten, sittlichen Inhalt seines Selbstbewußtseins und Wollens setzt. Daß er in dieser selbstschöpferischen Thätigkeit, auch nachdem dieselbe bereits begonnen, und in der Richtung begonnen hat, in welcher das Ziel liegt, das er erreichen soll, der Möglichkeit des Mißlingens ausgesetzt ist; daß er sich durch innere Kämpfe und Widersprüche hindurcharbeiten muß, welche in einzelnen Momenten auch die Nothwendigkeit eigentlicher Wahlacte, d. h. ausdrücklicher, mehr oder weniger mit Bewußtsein, obgleich, so lange das Zünglein in der Wage noch schwankt, nie mit dem vollen Bewußtsein über die sittliche Beschaffenheit des seiner Wahl vorliegenden Inhalts, begleiteter Entscheidungen mit sich führen: dieß ohne Zweifel ist auf Rechnung seiner Endlichkeit zu setzen, und bei dem absoluten Geiste, bei der absoluten Persönlichkeit, als wegfallend zu denken. Aber fällt mit diesen Wirkungen der Endlichkeit nothwendig auch der Gegensatz selbst hinweg, in welchem dort das freie Sichwissen und Sichwollen des Geistes zu jener Nothwendigkeit seiner Natur steht, die eben erst als eine gewußte und gewollte für ihn zu einer daseienden, zu einer wirklichen wird? — Wie es scheint, allerdings, da ja für den endlichen Geist eben der absolute Geist solche Nothwendigkeit ist, dieser selbst aber nicht nochmals eine

entsprechende Nothwendigkeit außer sich haben kann, ohne damit aufzuhören, der absolute zu sein. Allein auch für den endlichen Geist darf ja doch, wie man zugeben wird, das Moment der Nothwendigkeit keineswegs blos als ein äußerliches betrachtet werden. Was jenseits des endlichen Geistes in dem absoluten ein ewig Daseiendes, ewig Wirkliches ist, das muß sich, um in Form des endlichen Geistes noch einmal realisirt werden zu können, seiner selbst entäußern; es muß sich zur Potenz, zur Dynamis eines Seins herabsetzen, welches, als Actus, als Entelechie gesetzt, eben nichts Anderes, als der endliche, der creatürliche Geist selbst ist. Der Actus aber hat seine Potenz, die Entelechie ihre Dynamis nicht außer sich, sondern in sich; auch für den endlichen Geist also wird der Begriff des absoluten Geistes, wiefern er, als Begriff, die Dynamis ist, die in ihm, dem endlichen, zur Entelechie werden soll, nicht ein äußerlicher, sondern ein ihm inwohnender Gegensatz sein. Und in diesem Sinne nun wiederholen wir die Frage, ob Etwas vorhanden ist, was uns verhindern könnte, wenn doch eine anderweite Nothwendigkeit der Begriffsentwicklung uns dazu hindrängt, diesen Gegensatz, den inneren, immanenten, von Dynamis und Entelechie, wie wir ihn am endlichen Geiste kennen gelernt, auch auf den absoluten überzutragen? Versteht sich, dergestalt, daß hier, wie es der Begriff des Absoluten unstreitig mit sich bringt, die Entelechie als ihrer Dynamis vollkommen adäquat, und der Gegensatz zwischen beiden als wegfallend zu denken ist, der im endlichen Geiste sich ohne Zweifel wohl eben darauf wird zurückführen lassen, daß ihm seine Dynamis zugleich, als Entelechie eines Anderen, nämlich eben des Absoluten, äußerlich ist.

Ich weiß wohl, wie sehr ich mit diesen Gedanken gegen die alte, aus der aristotelischen Schule stammende Forderung, die Gottheit als reine Entelechie, als actus purus zu denken, anstoße. Aber eben diese Forderung selbst ist es, gegen die ich mit vollem Bewußtsein ankämpfe, da sie mit der unstreitig höheren, unstreitig berechtigteren Forderung, Gott als lebendig, als persönlich zu denken, in einem schlechthin unauflöslichen Widerspruch

steht. Wie man sich auch anstelle: ohne den Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Dynamis und Entelechie läßt sich zwar das Wort Leben, das Wort Persönlichkeit aussprechen, aber etwas Klares bei diesen Worten denken läßt sich nicht ohne ihn. — Ich brauche über das Allgemeine dieses Punktes nicht weitläuftiger zu sein, da ich mich vielfach darüber in meinen sonstigen Schriften verbreitet habe, und die Sache jetzt allmählig doch den Mitphilosophirenden, auch denen, die sich noch nicht ganz von den Vorurtheilen der alten Schule losgemacht haben, näher tritt. Besser wird es sein, gleich hier einzulenken, und mich deutlicher über den Zusammenhang zu erklären, in welchem mir der Gegensatz dieser Begriffe in ihrer Anwendung auf den Geist, den absoluten oder göttlichen nicht minder, wie den endlichen oder creatürlichen, mit der hier verhandelten Frage über das Verhältniß der Metaphysik und der Ethik steht. — Es kann nämlich leicht scheinen, als sei gerade die Herbeiziehung dieses Gegensatzes der Trennung beider Disciplinen nichts weniger als günstig, als folge vielmehr aus ihm, wenn man seine Gültigkeit für den Geist überhaupt anerkennt, die Nothwendigkeit ihrer Vereinigung. Denn wenn im Obigen, wie keinem aufmerksamen Leser, auch wenn ihm meine übrigen Schriften nicht bekannt sein sollten, entgangen sein wird, meine Tendenz dahin ging, für die Metaphysik als ihren Inhalt eben jenes Potentiale, jenen Begriff einer von der Wirklichkeit des Geistes unterschiedenen, Möglichkeit oder Dynamis seines Daseins, in dessen Immanenz ich seine Freiheit setze, in Anspruch zu nehmen: so wird, nach der gewöhnlichen Auffassungsweise, gerade das Ethische, weit entfernt, hiezu einen Gegensatz zu bilden, vielmehr vorzugsweise eben in diese Kategorie zu fallen scheinen. Wer das Ethische, wie es gemeinhin vorgestellt wird, zunächst in Gestalt eines dem Geiste vorgezeichneten Gesetzes oder einer an den Geist ergehenden Forderung vorstellt: der wird eben hierin eine solche dem Geiste vorliegende und zu ihm als sein Prius, als die Dynamis seines so beschaffenen Daseins sich verhaltende Nothwendigkeit zu erkennen glauben, wie die von uns als Bedingung der Freiheit des Geistes postulirte.

Auch hat er damit, so viel den creatürlichen Geist betrifft, gar nicht Unrecht. Dem creatürlichen Geiste ist durch den absoluten Geist, zugleich mit dem allgemeinen Begriffe seines Daseins als Geistes, als selbstbewußten, selbstbewußt wollenden und handelnden, auch die besondere, den Begriff des objectiven oder sittlichen Geistes bedingende Beschaffenheit seines Wollens und Handelns vorgezeichnet. Beides steht ihm als eine objective Forderung gegenüber, die er, in dem realen Processe seines Werdens oder seiner Selbstsetzung, zu erfüllen hat, wiewohl sie auch unabhängig von ihm, von Ewigkeit her erfüllt ist. Nicht so aber verhält es sich in dieser Hinsicht mit dem absoluten Geiste, auch unter Voraussetzung der Anwendung, die auch auf ihn von dem Gegensatze von Dynamis und Entelechie im Allgemeinen zu machen ist. Die deutliche Einsicht in diesen Unterschied ist, so viel ich sehe, das entscheidende Moment in der Frage, die uns hier beschäftigt hat.

Es hat allerdings Philosophen gegeben, die, unter ausdrücklicher Anerkenntniß eines solchen Prius nicht nur für den Geist überhaupt, sondern insbesondere auch für den göttlichen, wie dasjenige ist, wodurch wir hier die Freiheit dieses Geistes als bedingt erkannten, — den Begriff des sittlich Guten und was zu ihm gehört, kurz die Principien der Ethik, zu diesem Prius zu schlagen kein Bedenken fanden. So unter Andern Leibnitz, bei welchem bekanntlich diese Principien unter den Veritatibus aeternis oder necessariis ihren Platz finden, die von ihm als der schlechthin gegebene Inhalt des göttlichen Denkens, unabhängig von allen Bestimmungen des göttlichen Willens, der ohne sie keinen Inhalt, keinen Gegenstand haben würde, bezeichnet werden. Auch Kant, so wenig er in anderer Beziehung sein theoretisches Prius mit dem praktischen unter einerlei Gesichtspunkt stellt, läßt doch auch die praktischen Principien, der empirischen Realität des Geistes gegenüber, eben als ein Prius gelten. Wird auch diese Bestimmung von ihm nicht ausdrücklich auf den göttlichen Geist bezogen, auf dessen Entwicklung er aus bekannten Gründen überhaupt nicht näher eingeht, so können wir doch nicht verkennen, daß sie folgerechter Weise nach seinen Prämissen allerdings auch

auf ihn zu beziehen ist. Was jene Männer zu dieser Stellung der Begriffe bestimmt hat, ist leicht zu entdecken. Es ist der schon erwähnte Umstand, daß zu dem creatürlichen Geiste sich beide Classen von Begriffen, diejenigen, welche die metaphysische, und diejenigen, welche die moralische Nothwendigkeit seiner Daseins- und Handlungsweise bezeichnen, in der That als ein Prius verhalten. Wir sind in Bezug auf den creatürlichen Geist gewohnt, das Moment seines sittlichen Werthes in die Angemessenheit zu einem Gesetze oder einem Inbegriffe von Gesetzen zu setzen; wie nahe liegt die Versuchung, eine ähnliche Betrachtungsweise auch über den göttlichen Geist, sofern auf diesen die sittliche oder eine der sittlichen analoge Schätzung übertragen werden soll, zu erstrecken; zumal da ja auch bei'm creatürlichen Geiste das Gesetz nicht schlechthin nur als ein von Außen an ihn gebrachtes vorgestellt wird? Auch wird man mir vielleicht erwiedern, daß, wenn ich oben das Recht der natürlichen Vernunft in der Anwendung ihres Freiheitsbegriffs auch auf die Gottheit gelten machte, ich eben darin eine nothwendige Consequenz solcher Anwendung erblicken müsse, daß Gott in seinem Wollen und Schaffen als befolgend und in's Werk setzend das in seiner Natur, in dem Prius seines Wollens, begründete Gesetz des G u t e n vorgestellt werde. — Ich gebe zu, daß diese Vorstellung der natürlichen Vernunft nahe liegt, aber ich läugne, daß sie für sie eine nothwendige, unverbrüchlich festzuhaltende ist. Ich läugne es, indem ich von der s p e c u l a t i v e n Vernunft behaupte, daß sie nothwendig diese Vorstellung aufgeben, nothwendig ihr, sofern sie sie in wissenschaftlichen oder unwissenschaftlichen Denkweisen antrifft, entgegenwirken muß.

Hier nämlich, hier ist der Ort, wo es einer speculativen Läuterung und Durcharbeitung von Begriffen, die in den bisherigen Systemen durchgängig noch sehr schwankend und unsicher gehalten sind, bedarf, wenn der Freiheitsbegriff des natürlichen Bewußtseins nicht zuletzt doch den Angriffen des Determinismus erliegen soll. Daß in Bezug auf die Gottheit, wenn wir auch in ihr das Sittengesetz, oder, dafern man hier diesen Namen un-

passend finden sollte, die „Idee des Guten" als ein Prius, in gleicher Reihe mit den metaphysischen und mathematischen Kategorieen, welche für den Begriff Gottes die absolute Nothwendigkeit seiner Daseins**form** bezeichnen, voraussetzen will, — daß in Bezug auf sie die Möglichkeit einer Nichtbefolgung dieses Gesetzes, einer Nichtrealisirung oder Verkehrung der Idee des Guten, keinen Sinn haben würde, sondern etwas ganz Undenkbares ist, dieß muß sich bei einiger Ueberlegung Jedem aufdrängen, der nicht, einem eingebildeten Ausspruche der gesunden Vernunft zu Liebe, den zweifellosesten Forderungen dieser Vernunft Schweigen gebieten will. Leibnitz, dessen Ideengange diese Betrachtung sehr nahe lag, hat dieß wohl empfunden. Er ist in seiner Theodicee, wo er sich so ämsig bestrebt, dem creatürlichen Geiste eine von allen äquilibristischen Voraussetzungen gereinigte, und doch die reale Möglichkeit des Gegentheils einschließende Freiheit zu vindiciren, der Frage sorgfältig ausgewichen, ob und in wiefern solcher Freiheitsbegriff auch auf die Gottheit Anwendung leide, während er anderwärts die Gottheit schlechthin, nicht blos einfach nach ihrem Dasein, sondern, wie es scheint, nach dem gesammten Inhalt ihres Begriffs, als das schlechthin nothwendige Wesen bezeichnet hatte. — Wenn die Unterscheidung zwischen einem Prius und einem Posterius (versteht sich, nicht der Zeit, sondern dem Begriffe nach) in Gott selbst, einem Prius, welches die **Möglichkeit**, aber die schlechthin daseiende, existirende, weil **als** Möglichkeit unbedingt nothwendige, nicht nichtsein und nicht anderssein könnende Möglichkeit, und einem Posterius, welches die **Wirklichkeit** des göttlichen Daseins ausdrückt, einen richtigen Sinn geben soll: so ist dazu unumgänglich erforderlich, daß nicht etwa beide Seiten dieses Gegensatzes sich einander decken, die eine ganz denselben Inhalt, wie die andere, habe, sondern daß in dem Posterius ein Mehreres, als in dem Prius, enthalten sei, ein Mehreres als darin enthalten gedacht und erkannt werde *). Denn es

*) Die alte Metaphysik, namentlich die der wolffischen Schule, pflegte bekanntlich umgekehrt zu sagen, daß in der Möglichkeit mehr, als in der Wirklichkeit, enthalten sei. Dieser Satz widerspricht

erhellt, daß im entgegengesetzten Falle die Unterscheidung eine ganz müssige wäre; es wäre eben nur eine Unterscheidung der Worte: Möglich und Wirklich, aber nicht eine Unterscheidung von Sachen; denn Worte, die einen und denselben Inhalt haben, bedeuten auch Eines und Dasselbe. Bei'm creatürlichen Geiste ist das Verhältniß in so fern nicht ganz dasselbe, als hier schon das Einführen von Bestimmungen, die im absoluten Geiste, wenn auch ihrer Qualität nach vollständig, doch immer nur in Gestalt der Allgemeinheit gesetzt wären, in die zeit-räumliche Einzelheit und Besonderheit, also die Vervielfachung dieser Bestimmungen, ein Mehr von Inhalt in sich schließen würde. Und doch dürfen wir auch von dem creatürlichen Geiste behaupten, daß der Act der Individuation, wodurch er sich im Einzelnen als wirklich setzt, nie blos einen quantitativen, sondern allenthalben zugleich einen eigenthümlich qualitativen Gehalt hat, wie sich dieß an der in Wahrheit unendlichen Charakterverschiedenheit der menschlichen Individuen, und in noch höherem Grade der objectiven Gestaltungen des Staaten- und Völkerlebens zu Tage bringt. Was aber den göttlichen Geist betrifft, so werden wir uns, da in Bezug auf ihn der blos quantitative Unterschied, und eben so auch eine solche Individuation, die eine Beschränkung, d. h. eine Ausschließung an sich realer, qualitativer Bestimmungen enthalten würde, in Wegfall kommt, vergebens nach einem haltbaren Princip für die Bestimmungen, welche seiner Wirklichkeit im Gegensatze seiner Realität zukommen sollen, umsehen, so lange wir uns nicht entschließen wollen, eben in diesem Zusammenhange, wohin er ganz eigentlich gehört, und wo durch ihn die Lösung von Problemen,

nicht nur nicht dem unsrigen, sondern er ist sogar nur ein anderer Ausdruck für denselben. Der scheinbare Widerspruch rührt daher, daß dort von dem durch die Bestimmungen der Möglichkeit als möglich Gesetzten, oder vielmehr (da solche Setzung nichts Reales, keine reale Beziehung auf das vermeintlich Gesetzte ist) nur nicht Ausgeschlossenen, bei uns aber von diesen Bestimmungen selbst, den immanenten Gränzen des Möglichen, die Rede ist.

die sonst schlechthin unlösbar bleiben, ermöglicht wird, dem Unterschied der ethischen und der metaphysischen Eigenschaften seine Stelle zu geben.

Ich meine in der That nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, daß die Schwierigkeiten, die auch nach dem Bisherigen in dem Begriffe der göttlichen Freiheit zurückzubleiben scheinen mögen, sofern derselbe unserer Forderung, welche zugleich die Forderung der unbefangenen natürlichen Vernunft ist, entsprechend gefaßt werden soll, sich sämmtlich entweder von selbst lösen, oder einer gar nicht sehr schwierigen Lösung entgegen gehen, wenn einmal die eben bezeichnete Einsicht erwacht ist, die Einsicht, daß die Eigenschaften, die in Gott den sittlichen Bestimmungen des creatürlichen Geistes entsprechen, daß, als Summe oder ideales Princip dieser Eigenschaften, die Idee des Guten in Gott nichts Anderes ist, als die concrete Qualität des göttlichen Willens als **wirklichen**, im Unterschiede von seinem allgemeinen Begriffe oder von sich selbst als blos **möglichen**. Diese Einsicht zu fassen sollte wenigstens denen nicht allzu schwer fallen, denen in Bezug auf den creatürlichen Geist die Einsicht feststeht, durch welche hier doch der Begriff der organischen Natur des Sittlichen ohne Zweifel bedingt wird: daß auch dieser Geist das Gute nur in so fern wollen kann, als er selbst gut ist, d. h. als das Gute zur lebendigen, beharrenden Qualität seines Willens geworden ist. Für den menschlichen Geist zwar hat das Gute allerdings auch objective Bedeutung, und es muß diese objective Bedeutung dort in so fern als die ursprüngliche oder vorangehende betrachtet werden, als eben diese Qualität des creatürlichen Willens, sammt den mit ihr in organischem Zusammenhange stehenden objectiven Gestaltungen des geistigen Gesammtlebens, ein, in dem absoluten oder göttlichen Geiste Vorgebildetes, durch ihn als Forderung an den endlichen Geist Gebrachtes ist. Dagegen aber kann, den göttlichen Geist betreffend, wenigstens eine gleiche Priorität der objectiven Bedeutung vor der subjectiven nicht zugegeben werden. Eine objective Bedeutung ist

hier nur etwa in so fern denkbar, als wir annehmen, daß Gott in Folge des in seinem Geiste entworfenen Schöpfungsbegriffs diejenigen Eigenschaften seiner Natur und seines Willens sich im Bewußtsein seines Geistes gegenwärtig macht, welche von ihm in die werdende Schöpfung übergehen, oder derselben als das von ihr zu erreichende Endziel oder Ideal vorschweben sollen. Dieß wird man leicht zugestehen, und bis hieher in diesen Behauptungen keine Schwierigkeit finden. Aber nicht minder muß ich auf dem weiteren Satz beharren, für den ich keine so rasche Zustimmung zu finden erwarten darf: daß eben diese Grundeigenschaft des göttlichen Willens in einem ausdrücklichen Gegensatze steht zu den Bestimmungen der göttlichen Natur, durch welche Gott einfach als der Urgeist und als das schlechthin nothwendige Wesen bezeichnet wird. Das Wort Natur brauche ich, wie man bemerken wird, hier nicht in dem mehr realistischen Sinn, in welchem Schelling in der Abhandlung von der menschlichen Freiheit von einer Natur, oder von einem Grunde in Gott gesprochen hat. Der Gedanke eines „Fürsichwirkens des Grundes" ist dem gegenwärtigen Zusammenhange fremd, wie er denn überhaupt, auch bei Schelling, nur einen creatürlichen Hergang, nicht einen unmittelbar göttlichen bezeichnen kann; man wird daher auch den Gegensatz, von welchem ich hier spreche, nicht mit jenem Kampfe der realen, in der Schöpfung freigelassenen Potenzen verwechseln. Aber je weniger ich in der Gottheit als solcher einen thatsächlichen Gegensatz realer Potenzen, einer dunklen und einer lichten, einer bewußtlosen und einer ihrer selbst bewußten, der Art, wie er dort beschrieben wird, hier zu behaupten Grund finde *): um so entschiedener muß ich auf der Ausdrücklichkeit je-

*) Es ist nämlich hier, wie man sieht, von einem thatsächlichen Kampfe der Principien die Rede. In einer andern Weise, auf die ich hier nicht nochmals eingehen kann, aber die ich keineswegs hiermit zurückgenommen haben will, habe ich selbst anderwärts eine Deutung jenes von Schelling aufgestellten Gegensatzes versucht, die ihn als einen auch auf die reine Idee der Gottheit anwendbaren erscheinen lassen würde (das philosophische Problem der Gegenwart rc. S. 336 f.).

nes idealen, und doch auch in seiner Idealität wahrhaft realen Gegensatzes beharren. Ich unterscheide also die Eigenschaften oder Begriffsbestimmungen der göttlichen Natur, die in der absoluten Denknothwendigkeit des göttlichen Seins, welches unter keiner Voraussetzung als nicht seiend oder als anders seiend, als es ist, gedacht werden kann, ihren Sitz haben, von den freien Eigenschaften der wollenden und schaffenden Persönlichkeit, die, ohne einen inneren Widerspruch des Begriffs, und daher auch ohne Ueberschreitung der allgemeinen Gränzen der Denkmöglichkeit, als nicht seiende oder als anderartige gedacht werden können.

Dieß nämlich ist der Sinn, von welchem ich behaupten darf, daß er auch der natürlichen Vernunft bei ihrem auf den göttlichen Geist nicht minder, wie auf den creatürlichen, angewandten Freiheitsbegriffe im Hintergrunde liegt. Die Vorstellung einer mit unbedingter Willkühr handelnden und durch ein grundloses beneplacitum das Gute zum Guten, das Böse zum Bösen stempelnden Gottheit, wenn auch die Verstandesreflexion oft genug, z. B. in der calvinischen Prädestinationslehre, durch ihre abstrusen Consequenzen sich zu ihr verirrt hat, wird doch von der wahrhaft gesunden, durch ein lebendiges sittliches Gefühl geleiteten Vernunft eben so entschieden abgewiesen, wie ihr gegenüber von der durch ein lebendiges religiöses Gefühl geleiteten Vernunft die Vorstellung abgewiesen wird, als gehorche Gott bei seinem Thun und Schaffen einem Gesetze, welches von seinem schöpferischen Willen unterschieden ist, und sich zu ihm als ein Prius verhält. Zwischen den Gliedern dieser Alternative mag der abstracte Verstand, wenn er von der allgemeinen Voraussetzung des theistischen Princips ausgeht, kein Drittes für möglich halten; dennoch ist ein solches nicht nur möglich, sondern auch das allein Wahre; nämlich eben dieses, daß das Gute die lebendige Qualität des göttlichen Willens selbst, und als solches eben so wenig ein ausdrückliches Object seiner Wahl, wie anderseits doch eine zwingende Nothwendigkeit ist, welcher der Wille vermöge seiner metaphysischen Natur, oder sofern er eben Wille ist, gehorchen müßte. Dieses

selbst, daß Gott nur als Geist, und mithin auch nur als Wille — denn ohne Willen kein Geist — wirklich ist, gehört an sich noch ganz zur denknothwendigen, logischen oder metaphysischen Natur Gottes, und auch dieß wird nach den Bestimmungen dieser Natur beizuzählen sein, daß der Wille, um wirklich zu sein, einen bestimmten Inhalt, eine bestimmte Beschaffenheit haben muß. Aber eben dieser Inhalt, diese Beschaffenheit selbst ist nicht mehr durch jene allgemeine Denknothwendigkeit gesetzt, durch welche der Begriff des Willens und des wollenden Geistes gesetzt war. Dieß eben, das Nichtgesetztsein der sittlichen Eigenschaften durch das Princip, durch welches der Wille als Wille gesetzt ist, schwebt der natürlichen Vernunft vor, wenn sie den Willen für frei erklärt. Sie meint damit eben nur, daß in dem Begriffe des Willens, — und in Bezug auf Gott ist dieser Begriff der schlechthin existirende Wille selbst, — eine vielfache, ja unendlich vielfache Möglichkeit von Beschaffenheiten liegt, deren eine er ergriffen haben muß, um als Wille wirklich zu sein. Dadurch, daß er nur in einer oder einer andern dieser Beschaffenheiten der wirkliche Wille ist, wird ausgeschlossen, daß der Act, wodurch der Wille diese Beschaffenheit annimmt, ein selbstbewußter Wahlact sein könne. Er ist solches, wie oben gezeigt, auch im creatürlichen Geiste nicht, aber in Bezug auf den göttlichen Geist wird noch mehr Jeder, der die Idee dieses Geistes zu fassen vermag, die Vorstellung einer bewußten Wahl zwischen Gut und Bös für eine durchaus verwerfliche erklären. Aber dadurch, daß zwischen den Bestimmungen der Nothwendigkeit, durch welche das Dasein des Willens bedingt wird, und den Bestimmungen seiner Freiheit kein selbstbewußter Wahlact in der Mitte liegt, wird die Unterscheidung beider keineswegs zu einer überflüssigen, gesetzt auch, daß man sie, was wir doch nicht gut heißen könnten, in Bezug auf den göttlichen Willen als eine blos formale bezeichnen wollte. Daß sie in Wahrheit mehr, als eine blos formale ist, dieß kommt auf das Unzweideutigste freilich nur an dem creatürlichen Willen zu Tage, an welchem die Bestimmungen der Freiheit sich durch ihre unendliche Verschiedenheit und

Mannichfaltigkeit als von den Bestimmungen der Nothwendigkeit, welche in allen geistigen Individuen die nämlichen sind, unterschiedene bethätigen. Aber was solchergestalt an dem creatürlichen Willen zu Tage kommt, das muß seinen Grund in dem Begriffe des Willens überhaupt, also in dem des göttlichen Willens haben.

Das Interesse dieser Unterscheidung ist es also, durch welches mir eine Getrennthaltung jener beiden Disciplinen, der Metaphysik und der Ethik, gefordert zu werden scheint. Ich kann, ohne diesem Interesse das Mindeste zu vergeben, denen, welche in irgend einem Sinne eine Vereinigung beider Disciplinen, eine Aufnahme ethischer Kategorieen in die Metaphysik oder eine Anknüpfung der Metaphysik an ethische Principien für sachgemäß oder nothwendig erachten, sehr bedeutende Zugeständnisse machen, solche, wodurch vielleicht Einige das, worauf es ihnen wesentlich ankommt, schon erreicht finden werden. Ich kann zugeben, — zugeben, weil es meine eigene, bestimmteste Ueberzeugung ist, — daß das formale Grundprincip der Ethik, der Begriff des Willens, des freien, intelligenten Geistes und Willens wesentlich der Metaphysik angehört und den nothwendigen Schlußstein des Gebäudes dieser Wissenschaft ausmacht, deren sonstige Inhaltsbestimmungen, die „Kategorieen", ohne ihn der festen Stelle, in welcher sie ein für allemal ihren Sitz haben, entbehren, und so zu sagen in der Luft schweben würden. Ich kann ferner zugeben (was vielleicht von dem Begriffe, den ich in der Einleitung zu den „Grundzügen der Metaphysik" von dieser Wissenschaft aufgestellt, noch bestimmter eine Abweichung zu enthalten scheinen könnte, aber sich bei näherer Betrachtung als gar wohl damit vereinbar erweisen wird), daß die Metaphysik den Geist, den Willen nicht als blos formale Kategorie, als Begriff eines blos möglichen Geistes oder Willens, sondern daß sie schon einen daseienden, wirklichen Geist und Willen, nämlich den göttlichen, zu ihrem Gegenstande hat. Es ist nämlich jene allgemeine Kategorie des Willens, was der Idee und dem Entwicklungsgange dieser Wissenschaft zufolge, allerdings die Gestalt ist, in welcher sie zunächst vom Willen zu handeln hat, in der That schon, wie bereits vor-

hin angedeutet, der daseiende, göttliche Wille selbst, jener Wille, in welchem, oder genauer, in dessen Bewußtsein die „Kategorie“ als solche allein ihr Dasein und ihre Wahrheit hat. Sie ist, sage ich, der daseiende göttliche Wille selbst, jedoch in strengster Allgemeinheit gefaßt, noch ohne die Bestimmungen, die sein Wirken, seine Thätigkeit begleiten und eben diesem Wirken die bestimmte Qualität geben, welche wir durch die Gott zugeschriebenen ethischen Eigenschaften, die Güte, die Gerechtigkeit u. s. w. ausdrücken. Allerdings ist nur in, nur mit diesen Eigenschaften der göttliche Wille der wirkliche. Es liegt eben in seiner metaphysischen Bestimmtheit, oder in der metaphysischen Bestimmtheit des Willens überhaupt, daß er, um zu wirken, eine Qualität annehmen muß, die ihm nicht unmittelbar in jener Bestimmtheit als solcher gegeben ist. Aber ein Anderes ist die Wirklichkeit des göttlichen Willens, ein Anderes seine Existenz als Wille nur überhaupt. Unter diesem Letzteren meine ich eben das, was Kant meinte (in der Abhandlung: „Einzig möglicher Beweisgrund“ 2c.), wenn er einen denknothwendigen Beweis für das Dasein Gottes in der Betrachtung fand, daß die Möglichkeit als solche, um nicht das Gegentheil ihrer selbst, nämlich Unmöglichkeit zu sein, in Folge der Nothwendigkeit ihres Begriffs eine diesem Begriffe angemessene, aber nicht blos äußerliche, blos zufällige Existenz haben müsse. Die Kategorieen der Metaphysik, — diese nämlich sind eben die Bestimmungen jener reinen Möglichkeit, — existiren zufolge ihres Begriffs in einem nicht zufälligen, nicht auch nicht sein könnenden, sondern schlechthin nothwendigen, ihnen, abgesehen davon, daß es den Moment ihres Daseins, ihrer Existenz enthält, in allem Andern, durchaus gleichartigen Wesen, und dieses Wesen ist eben die Gottheit selbst. Sie ist es, doch nur von der Seite betrachtet, welche sich in diesem Zusammenhange unmittelbar, durch reine metaphysische Denknothwendigkeit ergiebt, von der Seite ihrer absoluten Freiheit, ihrer Allmacht, als die unbedingte Macht oder Möglichkeit, ein Dasein, eine Wirklichkeit überhaupt, und damit sich in den durch ihre metaphysische Natur ihr zukommenden Bestimmun-

gen der selbstbewußten und frei wollenden Geistigkeit als daseiende, als wirkliche und wirkende zu setzen.

Durch diese Zugeständnisse, — die ich jedoch, wie gesagt, nicht als Zugeständnisse, sondern als den Ausdruck meiner entschiedensten wissenschaftlichen Ueberzeugung betrachte, — sind nun allerdings wohl Kategorieen, die man, wenn man will, mit Braniß „ethikologische" nennen mag, in die Metaphysik aufgenommen, aber die Trennung dieser Wissenschaft von der Ethik und ihre Unabhängigkeit von letzterer ist demungeachtet gerade hierdurch auf das Bestimmteste gerechtfertigt. Die metaphysischen Bestimmungen des Willens überhaupt und des göttlichen Willens, welcher mit dem allgemeinen Begriffe des Willens unmittelbar identisch ist, und nur durch seine eigene Thätigkeit diesen Begriff als eine (in den Creaturen) auch für sich wirkende Potenz aus sich entlassen kann, insbesondere, sind von allen ethischen Bestimmungen völlig unabhängig. Denn sie nur sind auf rein rationalem Wege, durch die reine Nothwendigkeit des Denkens erkennbar, während dagegen die andern nur Alles, was von der Freiheit ausgegangen, und nicht die eigene Voraussetzung der Freiheit ist, nur durch Erfahrung, — freilich in diesem Falle eine innere, sittliche, und Glaubenserfahrung, nicht eine äußere, sinnliche Empirie, — erkannt zu werden vermögen. Schon diese Verschiedenheit der Erkenntnißquelle rechtfertigt die Abtrennung beider Disciplinen, oder vielmehr, sie macht solche Abtrennung zur entschiedensten Forderung der Wissenschaft. Es rechtfertigt sich dieselbe aber auch durch das eigene Bedürfniß der Ethik, welche, um sich wissenschaftlich zu gestalten, sich vor allen Dingen über ihre Voraussetzungen klar geworden sein muß. Eine Ethik, welche ohne die Grundlage metaphysischer Voraussetzungen unmittelbar von den Thatsachen der innern Erfahrung beginnen wollte, welche den specifischen Inhalt aller Ethik ausmachen, würde diese Thatsachen immer nur, wie jede rein empirische Wissenschaft die ihrigen, als ein Gegebenes der endlichen, menschlichen Erfahrung betrachten können; ihre folgerechteste Gestalt würde etwa die sein, sie in Herbarts Weise auf „ästhetisch-praktische Ideen"

zurückzuführen, d. h. im Grunde auf Machtsprüche eines angeblichen sittlichen Gefühls, welches sich in theoretischer Hinsicht auf keine Weise zu beglaubigen vermöchte. Eine Anknüpfung der innern sittlichen Erfahrungsthatsachen an den Begriff der Gottheit, eine Ableitung derselben aus der freien Thätigkeit Gottes, wodurch allein die Ethik nach ihren höchsten Principien in die Sphäre theoretischer Betrachtung erhoben wird, ist wissenschaftlich nur möglich, wenn im metaphysischen Zusammenhange ein gemeinsames Fundament des göttlichen und des menschlichen Geistes und der Thätigkeit beider eben in dem Begriffe der Freiheit gefunden ist. Denn nur auf diesem Fundamente läßt sich die absolute Grundthatsache der Ethik, welche als Erfahrungsdatum stets nur eine Bestimmung des menschlichen Geistes bleiben würde, als eine inwohnende Bestimmung des göttlichen Geistes erkennen. Sie läßt sich als solche erkennen, freilich nicht unmittelbar durch dieselbe Denknothwendigkeit, durch welche der Begriff der Freiheit als solcher erkannt wird, aber doch, auf Grund dieser Denknothwendigkeit, als ein Factum, dessen Vorhandensein überhaupt durch die Nothwendigkeit des Denkens gefordert, dessen nähere Bestimmtheit aber von dieser selbst der Erfahrung, die allein das Freie in den Aeußerungen seiner Freiheit zu ihrem Objecte hat, überwiesen wird.

Was die nähere Gestaltung der Ethik als Wissenschaft betrifft, so ergiebt sich darüber aus dem bisher Entwickelten Folgendes. Da das nächste, reale Princip dieser Wissenschaft nur in der philosophischen Theologie ihre Stelle haben kann, so wird sie in diesem Sinne als ein Absenker dieser Wissenschaft zu behandeln sein, namentlich wiefern sie in der subjectiven Gestalt einer Pflichten- und Tugendlehre auftreten soll. Denn nur in der Idee des Guten als Eigenschaft des göttlichen Willens ist ein Princip gegeben, welches sich schlechthin um seiner selbst willen als Forderung, als Gebot an den creatürlichen Willen bringen läßt, nur in ihr ein schlechthin letzter und höchster Maaßstab der Werthschätzung für den freien creatürlichen Willen. Die Erkenntnißquelle dieses Princips kann zwar, wie sich nach allem bisher Gesagten von selbst versteht, nicht jenes reine Denken und seine absolute

Nothwendigkeit sein, welche beide in der Metaphysik ihre Stelle haben; sie wird vielmehr, wie so eben bemerkt, im weiteren Wortsinne als Erfahrung bezeichnet werden müssen. Aber durch Versetzung jenes Princips auf theologischen Grund und Boden wird der Unterschied dieser Erfahrung von jeder andern Erfahrung auf das Bestimmteste angedeutet. Es ist eine Erfahrung, die sich nur im ausdrücklichen Gegensatze gegen die Thatsachen der Erfahrung, die in der Naturbestimmtheit des sinnlichen Triebes ihren Sitz hat, nur im Zusammenhange mit jener Richtung der Intelligenz auf das Uebersinnliche, welche wir Glauben nennen, weil sie von dem eigentlichen metaphysischen und mathematischen Wissen nicht blos durch ihre subjective Beschaffenheit, sondern auch durch ihren Gegenstand — die lebendige, persönliche Gottheit, nicht blos, wie dort, die als absolute Freiheit und Allmacht nur abstract daseiende Gottheit — unterschieden ist, sich entwickeln kann. Nicht das unmittelbare Schöpfen aus dieser Erkenntnißquelle macht die Ethik, so wenig, wie das unmittelbare Schöpfen aus dem im Innern des Gemüthes quillenden Born des Glaubens die Theologie macht; beide entstehen vielmehr eben nur durch Anknüpfung des aus diesen Quellen Geschöpften an die ausdrücklich erkannten Wahrheiten der Metaphysik, aber beide sind und bleiben von diesen Wahrheiten unterschieden, unter sich aber organisch Eins. Noch deutlicher kommt diese Einheit zu Tage, wenn man für die Ethik, und dieß zwar gewiß mit Recht, in Folge der gewonnenen speculativen Einsicht in die substantiell-organische Natur des Ethischen zugleich, oder vielmehr wesentlich, als eigentlich wissenschaftliche Gestalt, die objective der Güterlehre fordert. Dann nämlich ist überhaupt nicht abzusehen, wie dieselbe soll abgetrennt werden können einerseits von der Rechts- und Staatswissenschaft, anderseits von der Theologie als der Lehre von dem Reiche Gottes. In diesen beiden Begriffen, — freilich nicht, wie bei Hegel, einseitig schon in dem ersteren, — ist die Gesammtheit jenes organisch Substantiellen enthalten, dem sich der creatürliche Geist einverleiben muß, um seiner ethischen Bestimmung zu genügen. Die immanente, metho-

dische Entwicklung der Idee des göttlichen Reiches als einer durchaus organischen, geistig-substantiellen wird also nach der ethischen Seite jene Ergänzung oder Erweiterung des Hegel'schen Systems ausmachen, welche diejenigen mit Recht gefordert haben, die in der Staats- und Rechtsphilosophie dieses Denkers, obwohl das Aechte anerkennend, was durch dieselbe eben in jener organischen Beziehung geleistet ist, doch kein Genüge fanden, sondern nur bei einer weiteren Erhebung der ethischen Principien auf den Standpunkt des absoluten Geistes sich beruhigen wollten.

Um nämlich noch einmal einen kritischen Blick auf das eben gedachte System zurückzuwerfen: so erhellt, wie der Grund, der es in demselben nicht zu einer befriedigenden Ausführung der Ethik hat kommen lassen, nicht sowohl in dem Mangel „ethischer Kategorieen" in seiner „Logik," als vielmehr in der zweideutigen Stellung liegt, welche es dieser Logik zu den realphilosophischen Disciplinen gegeben hat. Durch diese Stellung ist es geschehen, daß das eigentliche Moment der Freiheit in dem denkenden und wollenden Geiste, das heißt, die als reale Potenz inwohnende, obwohl in der einmal von ihm angenommenen ethischen Qualität aufgehobene Möglichkeit des Andersseins oder Gegentheils, als ein nur die Stufe der Endlichkeit, der Creatürlichkeit des Geistes bezeichnendes, für den absoluten Geist aber bedeutungsloses erschienen ist. Der Ethik aber kann, — dieß haben die vorhin erwähnten Gegner Hegel's wohl eingesehen, — die ihrer wahrhaften Idee entsprechende Ausführung nur dann zu Theil werden, wenn sie auf den Standpunkt des absoluten Geistes erhoben wird. Dahin hat bereits Kant gedeutet, wenn er ihren Forderungen, ihrem „kategorischen Imperativ" eine Absolutheit beimaß, für die er doch in seiner theoretischen Philosophie keine entsprechende Kategorie fand. In lebendigerer, prägnanterer Weise hat auf eben diesen Standpunkt das Christenthum mit seiner an den menschlichen Geist ergehenden Forderung der Gottgleichheit hingedeutet. Den wahren Sinn dieser Forderung wird nur der begreifen, der da gewahr wird, wie es sich hier nicht von der abstracten Form der Geistigkeit oder Persönlichkeit überhaupt, son-

dern von einer realen und lebendigen, auf Grund der Freiheit des Geistes beruhenden Qualität handelt, die, in dem Schöpfer von Ewigkeit her verwirklicht, dem Geschöpf als ein geistig Substantielles dargeboten wird, worin es sich organisch hineinbilden soll. In dem Acte dieser Hineinbildung wird nämlich der Idee der Gottgleichheit nur dann ihr wahres Recht, wenn ein entsprechender Act, nur, wie gesagt, ein ewiger, von den Kämpfen der Zeitlichkeit freier, auch in dem Schöpfer vorausgesetzt wird. Der Begriff der creatürlichen Freiheit tritt in sein rechtes Licht nur, wenn der Gegensatz der abstracten metaphysischen Natur des Geistes und der concreten ethischen Bestimmtheit, welche diese Natur in dem Processe ihrer Verwirklichung annimmt, als ein auch dem schöpferischen Geiste der Gottheit keineswegs fremder, vielmehr den Begriff dieses Geistes ganz eben so, wie den des creatürlichen bedingender gefaßt wird. Kurz, der allgemeine Begriff, die abstracte, denknothwendige Form der Geistigkeit muß als die gemeinschaftliche Voraussetzung des göttlichen und des creatürlichen Geistes begriffen worden sein, damit die Freiheit des Geistes und die nur durch Freiheit zu verwirklichende sittliche, organische Gestaltung desselben für beide als eine und dieselbe erkannt werde. Damit wird nicht ausgeschlossen, daß nicht solche Voraussetzung für den göttlichen Geist eine andere Bedeutung habe, als für den creatürlichen, wie ja auch, zugestandener Weise, der Act der Verwirklichung der freien, organischen Qualitäten in jenem ein anderer ist, als in diesem. Ihre Bedeutung ist, wie vorhin bemerkt, für den göttlichen Geist, mit dessen allgemeinem Wesen unmittelbar zusammenzufallen, oder, der daseiende göttliche Geist nach der Seite seiner Nothwendigkeit, als Basis seiner freien Eigenschaften, selbst zu sein, für den creatürlichen Geist aber, nur die allgemeine Bedingung seiner Möglichkeit zu sein. Darum kann die Metaphysik allerdings in gewissem Sinne schon als speculative Theologie, — genauer, wie wir es anderwärts ausdrückten, als der ontologische Beweis, welcher die nothwendige Basis jeder speculativen Theologie ausmacht, — auf keine Weise aber darf sie, wie bei Hegel, als das nicht blos Anfangende,

sondern zugleich Endende, als das schlechthin Letzte und Höchste aller Philosophie und Theologie betrachtet werden. Die Ethik insbesondere, als Theil oder Absenker der philosophischen Theologie, hat allerdings nur von ihr, wiefern sie und der durch sie begründete Freiheitsbegriff als ihre inwohnende Voraussetzung gilt, das Moment und Bewußtsein des Absoluten, welches sie mit Recht für sich in Anspruch nimmt. Ohne solche Voraussetzung, oder wohl gar ihrerseits als Voraussetzung des Metaphysischen behandelt, würde sie zu etwas lediglich Empirischen, für das nur durch einen unwissenschaftlichen Machtspruch, wie bei Kant, die absolute Geltung in Anspruch genommen werden könnte. Aber obgleich durch das metaphysische Freiheitsbewußtsein in die Sphäre des Absoluten hinübergerückt, ist und bleibt doch der eigenthümliche, specifische Inhalt der Ethik ein von dem metaphysischen Inhalte unterschiedener. Er besteht in Bestimmungen der freien, organischen Wirklichkeit des absoluten Geistes, während die Metaphysik nur die Bestimmungen seiner Nothwendigkeit, deren Resultat eben erst die Freiheit ist, zu ihrem Inhalt hat.

Ich habe früher mehrfach die Hoffnung ausgesprochen, in dieser Unterscheidung der Metaphysik als Wissenschaft des negativ Absoluten, Vernunftnothwendigen, von den dem Positiven und Realen zugewandten Theilen der Philosophie im Wesentlichen mit Schelling's Unterscheidung einer **negativen** und einer **positiven** Philosophie zusammenzutreffen. Nach dem, was neuerdings von so verschiedenen Seiten her, und doch in der Hauptsache übereintreffend, über den Inhalt von Schelling's Vorlesungen berichtet wird, will es allerdings scheinen, als werde ich auf diese Hoffnung verzichten müssen. Es gründete sich dieselbe zunächst auf dessen Aeußerungen in der Vorrede zu Cousin, welche ich mit dem in der Abhandlung über die Freiheit aufgestellten Begriffe eines göttlichen **Urgrundes** oder **Ungrundes** in Verbindung bringen zu dürfen glaubte (— daß, was dort der **Grund** in Gott heißt, dem Begriffe des Metaphysischen oder negativ Absoluten nicht entspricht, habe ich schon oben bemerkt). Jene Aeußerungen schienen nämlich der Vermuthung Raum zu geben, als sei es die Absicht,

jenes „absolute Prius", von welchem es dort (S. XVI) heißt, daß es, „als das schlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seiende selbst (αὐτὸ τὸ ὌΝ) sein kann", das „negativ Allgemeine, das, ohne welches nichts ist, aber nicht das, wodurch irgend Etwas ist", das (S. XVIII) „*Prius* selbst der Gottheit", zum Object jener „negativen Philosophie" oder „reinen Vernunftwissenschaft" zu machen, welche dann, als Theil der Philosophie überhaupt, die nothwendige Voraussetzung oder Grundlage der „positiven Philosophie" würde ausmachen müssen. Dem nun scheint, sofern es verstattet ist, aus den doch immer unvollständigen und zum Theil verworrenen Berichten Anderer ein vorläufiges Urtheil zu bilden, nicht ganz so zu sein. In einem Punkte zwar würde, falls jene Berichte Glauben verdienen, Schelling's negative Philosophie allerdings mit dem, was ich Metaphysik nenne, zusammentreffen, nämlich darin, daß sie als die Wissenschaft, die nur von der Möglichkeit, nicht von der Wirklichkeit des Daseins handelt (nur von dem quid, nicht von dem quod, drückt es Schelling bekanntlich aus), bezeichnet wird. Aber diese „Möglichkeit" scheint von Schelling nicht als ein objectiv Seiendes, sie scheint vielmehr nur als subjective Potenz des Erkennens betrachtet zu werden; es scheint darauf verzichtet worden zu sein, von ihr einen stetigen Uebergang zur Wirklichkeit, — zu dem „Seienden, welches Ist oder existirt", — zu finden. Daher vielleicht mag es rühren, wenn sich uns die negative Philosophie in den Berichten über Schelling's Vorlesungen nicht als eine bestimmte, ihrem Inhalte nach begränzte, aber ihrer Geltung nach mit den übrigen in gleicher Reihe stehende, philosophische Disciplin darstellt, sondern als eine Ansicht und Behandlungsweise der Philosophie überhaupt von zwar relativer, aber auch nur relativer Berechtigung. Schelling bezeichnet mit diesem Namen das rein rationale Verfahren in der Philosophie, die Tendenz, aus reiner Denknothwendigkeit das Absolute, oder den Inbegriff der philosophischen Wahrheit zu erkennen. Seine Darstellung besteht, wie es scheint, in einer allgemeinen Charakteristik dieser rationalistischen Tendenz nach

ihren durch die Natur der Sache gegebenen und in der Geschichte der Philosophie vorliegenden Hauptzügen, insbesondere nach der, wie Schelling behauptet, letzten und vollendetsten Gestalt, welche dieselbe in seinem eigenen frühern Systeme, mit welchem er das Hegel'sche als im Wesentlichen eines und dasselbe betrachtet, angenommen hat. Von der positiven Philosophie aber wird gesagt, daß sie der negativen an sich selbst oder in objectiver Beziehung nicht bedürfe, sondern auch ohne sie beginnen könne. Darum auch scheint jenes „schlechthin Allgemeine und Nothwendige" oder „absolute Prius" der vorhin erwähnten Vorrede nunmehr ausdrücklich als eines der Objecte der „positiven Philosophie" behandelt zu werden, dafern wir nämlich annehmen dürfen, daß es mit dem, was daselbst das „geradezu" oder „unvordenklich Seiende" genannt wird, eines und dasselbe ist.

So weit entfernt ich bin und immer bleiben werde, mir über die gegenwärtige Philosophie Schelling's, so lange nicht authentische Darstellungen derselben vorliegen, ein Urtheil anmaßen zu wollen, so glaubte ich doch, zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse, die gegenwärtige Abhandlung nicht schließen zu dürfen, ohne noch in der Kürze der Lehre, die im Publicum für jene Philosophie genommen wird, und meines Verhältnisses zu ihr, gedacht zu haben. Das letztere wird sich sehr einfach, mit ein paar Worten bezeichnen lassen. Was die von Schelling so genannte negative Philosophie betrifft, so ist dieß eine von einem durchaus eigenthümlichen Standpunkt aus entworfene Betrachtung, die, geistvoll und mit gründlicher historischer Einsicht von ihrem Urheber durchgeführt, ohne Zweifel auch ihren eigenthümlichen Werth behaupten wird, aber mit dem, was ich Wissenschaft des negativ Absoluten nenne, wenig gemein hat, und solche auch nicht entbehrlich macht. Wie es Schelling meint, wenn er, dem Vernehmen nach, auch für seine „negative Philosophie" noch eine weitere wissenschaftliche Durchführung in Aussicht stellt und als Aufgabe für jüngere Forscher bezeichnet, dieß, ich bekenne es, ist mir nicht ganz deutlich geworden. Denn in dem höheren Standpunkt der positiven Philosophie wird ja doch wohl jener niedere der negativen Philosophie aufgehoben sein; es kann aber Niemanden zu-

gemuthet werden, sich mit Bewußtsein, anders, als nur etwa zum Behuf, wie Schelling selbst es thut, einer geschichtlichen Charakterisirung, auf einen von ihm selbst für unwahr erkannten Standpunkt zu stellen; auch würde von einem derartigen Unternehmen schwerlich eine Frucht der Wahrheit erwartet werden können. — Sollte dagegen für den Inhalt der Metaphysik in der positiven Philosophie ein Platz gesucht werden: so käme es zunächst auf eine nähere Bestimmung und Entwickelung jenes „unvordenklich Seienden" an, um darüber entscheiden zu können, ob dessen Begriff mit diesem Inhalte Eines und Dasselbe ist. Daraus, daß die bisherigen Berichte über die „Philosophie der Offenbarung" uns dieses Seiende als einen schlechthin einfachen, keine Mannichfaltigkeit von Beziehungen und Inhaltsbestimmungen in sich tragenden und also auch keiner weiteren wissenschaftlichen Entwicklung fähigen Begriff erscheinen lassen, schließen zu wollen, daß es in der That von Schelling auf eine solche Weise gefaßt werde, welche jede Möglichkeit inwohnender Entwicklung dieses Begriffs abschneidet, dürfte an sich wohl voreilig sein. Bedenklich bleibt allerdings der Umstand, daß der rein rationalen, denknothwendigen Entwicklung, welche dieser Begriff, falls er mit dem negativ Absoluten unserer Metaphysik zusammenfallen sollte, einzig zulassen würde, ihre Stelle außerhalb der positiven Philosophie, in der negativen, zugewiesen ist, und keine Andeutung sich darüber findet, daß das Princip derselben, als Princip einer besondern, positiv philosophischen Disciplin, auch im Zusammenhange der positiven Philosophie eine Stelle erhalten müsse. Eben so wenig will die Bezeichnung jenes „blind Seienden" als eines „zufällig Nothwendigen" zu unserer Voraussetzung stimmen. Dieselbe scheint vielmehr darauf hinzudeuten, daß das unvordenklich Seiende nicht als ein an und für sich, oder durch sich selbst Nothwendiges, sondern nur in Beziehung auf das, was sich auf Grund dieses Seins entwickeln soll, also relativ, Nothwendiges gefaßt werden soll; ich aber muß darauf beharren, den Inhalt der Metaphysik als das schlechthin oder unbedingt Nothwendige, ihr Resultat, wie oben ausgeführt, als das „absolut nothwendige We-

sen" des alten ontologischen Beweises zu fassen. — Dagegen aber erscheint, — und dieß ist ein Umstand, der gewiß wohl beachtet zu werden verdient, — in allen Darstellungen, die mir bis jetzt zu Gesicht gekommen sind, der Uebergang von dem blind oder unvordenklich Seienden zu den höhern Potenzen so beschaffen, daß gar leicht aus Betrachtung desselben die Reflexion sich ergeben kann, daß in jenem selbst noch weitere Bestimmungen vorausgesetzt werden, wodurch jener Uebergang motivirt wird. Dem Seienden soll sich die Möglichkeit darbieten, sich von sich selbst, von der Gestalt, da es eben nur das Blinde, Unvordenkliche ist, zu befreien, und das Andere seiner selbst zu werden. Woher kommt ihm diese Möglichkeit, wenn sie nicht von Anfang an in ihm verborgen liegt, wenn der ausgeführte Begriff dieses „geradezu Seienden" nicht an und für sich selbst solche Möglichkeit des Anderen, die daseiende, existirende Möglichkeit der höheren Potenzen, und somit des Geistes ist? — In solcher oder ähnlicher Weise könnte ich, auch ungeachtet jener Einwürfe, versucht sein, meinen Begriff der wissenschaftlichen Metaphysik auch in die „positive Philosophie," freilich als ein von ihr selbst eben nur vorausgesetztes, noch nicht in ihr zur wissenschaftlichen Ausführung gediehenes Moment hineinzutragen, wenn nicht jede solche Versuchung durch die Erwägung niedergeschlagen würde, daß für alle weitere Discussion über diese Philosophie die Zeit abzuwarten ist, wenn ihr Urheber sie durch authentische Mittheilungen der vollen Oeffentlichkeit übergeben haben wird.

Der bisherige Zustand der Anthropologie und Psychologie.

Eine kritische Uebersicht

vom Herausgeber.

Bisheriges Verhältniß der Physiologie und Anthropologie zur Psychologie. — Begriff der letztern. — Die empirische Psychologie. — Das Hegel'sche und das Herbart'sche psychologische Princip. — Die Unsterblichkeitsfrage. — Wahrhafter Begriff des Geistes.

I.

Die Psychologie, oder, wie man sie bestimmter nennen sollte, die Wissenschaft vom menschlichen Geiste, von welcher Hegel vor noch nicht zwei Jahrzehnten behaupten konnte, daß sie sich in völlig verwahrlostem Zustand befinde, ist seitdem, wenigstens was die Vielseitigkeit und Rüstigkeit der ihr gewidmeten Bestrebungen betrifft, fast in die erste Reihe der philosophischen Wissenschaften getreten. Und nicht allein durch die Thätigkeit der philosophischen Forscher: auch die neuere Physiologie hat die ihr zufallende Aufgabe erkannt und den bestimmten Antheil an derselben sich zugeeignet, dadurch die Psychologie von einer ganz neuen Seite unterbauend und den ganzen Umfang ihrer Betrachtung um ein Wesentliches erweiternd, vielleicht sogar jedoch ihre eigene Gränze dabei überschreitend und wider ihre ursprüngliche Befugniß ein der Psychologie vorzubehaltendes Gebiet in ihren eigenen Umkreis hineinziehend. So ist es auch gekommen, daß derselbe Gegensatz, welcher in den übrigen Gebieten der Physiologie sich geltend macht, der einer ideellen und einer materialistischen, auf physikalischen Hypothesen gestützten Grundansicht, von hier aus auch in die

Psychologie von Neuem hineindrang: ja auf diesem Gebiete muß der Kampf jener Ansichten zur Entscheidung kommen, wo die Ungenüge und das Gewaltsame bloß materialistischer Voraussetzungen sich am Wenigsten verbergen kann.

Aber wie man sonst auch das Thatsächliche im Einzelnen erklären mochte, die Grundthatsache selbst erkennt man jetzt von allen Seiten an, wie eng und unauflöslich der Geist an die organischen Mittel seiner Verwirklichung gebunden sei, wie er nur durch sie hindurch wirksam werde, und nur in dieser vermittelten Gestalt sich selbst und Andern zur Erscheinung komme; wie daher eine Psychologie, welche das Bewußtsein nur aus ihm selbst und seiner eigenen Voraussetzung erklären wollte, des eigentlichen Bodens und Ausgangspunktes entbehren müsse: und hierhinein, in diese Erweiterung der Wissenschaft von der Seele, ist zunächst ganz im Allgemeinen der specifische Unterschied der neuern Psychologie von der der vorhergehenden Periode zu setzen. Hiernach ist jenes neutrale Gebiet, in welchem die bewußtlose und die bewußte Seite der Menschenseele (nach gewöhnlicher Bezeichnung: der Organismus und das bewußte Seelenprincip) sich durchdringen oder in einander sind, nicht weniger als integrirender Theil einer Lehre vom Geiste zu fassen, wie derjenige Inhalt, den man sonst als den einzigen und vollgenügenden für diese Wissenschaft betrachtete, die Lehre von dem Bewußtsein und seinen gesammten Thatsachen, welche man sich begnügte, nach sonstigen methodischen Maximen oder metaphysischen Voraussetzungen auf das Mannigfachste in Gruppen zu ordnen und unter sich zu verknüpfen, — in welchen Verschiedenheiten nach dem bisherigen Loose der Psychologie die Hauptdifferenzen in dieser Wissenschaft bestanden haben.

Dasjenige System nun, welches zuerst den entscheidenden Schritt that, jenen mit der Physiologie gemeinsamen Lehrabschnitt von den organischen Vorbedingungen des Geistes als wesentlichen Theil der Lehre vom „subjektiven Geiste" einzuverleiben, hat ihn vorläufig „Anthropologie" genannt: — sieht man auf die wörtliche Bedeutung dieses Namens, so ist er offenbar viel zu allgemein; er sollte das ganze Gebiet dieser Untersuchungen bezeichnen, und

unmöglich könnten ihm, seinem eigentlichen Wortsinn nach, eine „Phänomenologie des Bewußtseins" und eine „Psychologie" (oder, nach der neuerdings gewählten zweckmäßigern Benennung, eine „Pneumatologie") als beigeordnete Theile zur Seite treten. Dennoch bleibt für jenen Namen einstweilen die historische Berechtigung übrig, daß man in der ältern, eigentlich sogenannten, Anthropologie, welche in der Regel ohne Beziehung auf bestimmt philosophische oder psychologische Probleme und völlig empirisch behandelt wurde, denselben Inhalt zusammenfaßte (von den Racen- und Völkerunterschieden, von der Differenz der Geschlechter und Lebensalter, von den Temperamenten, von Schlaf und Wachen u. s. w.), den man jetzt mit der Psychologie in eigentliche und integrirende Verbindung zu bringen angefangen hat.

Aber noch ein wesentlicherer Grund ließe sich anführen, um jene Bezeichnung auch für jetzt noch zu rechtfertigen, weil dadurch, äußerlich wenigstens, auf den Unterschied hingewiesen wird zwischen einer bloßen Physiologie und einer Lehre vom Geiste in seiner Naturunmittelbarkeit. Dieser Unterschied ist ein höchst wesentlicher und kann nicht ohne Schaden für beide in diesem Gebiete eng sich berührende Wissenschaften, die Physiologie wie die Psychologie, verwischt werden. Die Physiologie des Menschen, als Theil der allgemeinen oder vergleichenden Biologie, hat lediglich, wenn sie den Umfang ihres Begriffes nicht überschreiten will, das Wesen des menschlichen Organismus in seiner Eigenthümlichkeit zu erkennen und seine allgemeinen wie eigenthümlichen Funktionen aus jenem Begriffe zu erklären. Die weitere Untersuchung jedoch, wie das Leben und seine Organe Werkzeuge oder Verwirklichungsmittel des Geistes und Bewußtseins werden, liegt jenseits ihres Gebietes: denn sie kennt nur das Leben und seine höchste Erscheinung, die Sensibilität, nicht aber den Geist, durch welchen dem Leben ebenso eine eigenthümliche, völlig neue Stufe des Daseins hinzugefügt wird, wie dieses den allgemeinen, anorganischen Chemismus specifisch überragt. Wie das intensivste Leben nie zum Geiste sich zu schwingen vermag, so kann auch die ausgebildetste Physiologie keine Erscheinung des Geistes erklären; nur die orga-

nische Bedingung desselben, das gerade, was an der geistigen Erscheinung das Nichtgeistige ist, vermöchte sie zur Klarheit zu bringen. Daß die Physiologie in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit selbst von diesem Ziele noch sehr weit entfernt ist, wollen wir hierbei nicht in Anschlag bringen.

So hätten in eine physiologische Lehre von den menschlichen Sinnen nicht hineingezogen werden sollen alle diejenigen Phänomene, welche sich nur aus der den Sinnenempfindungen einwohnenden Denkthätigkeit erklären lassen; wie z. B. im Gesichtssinne Nähe und Entfernung nur beurtheilend wahrgenommen, die Anschauung raumbegränzter Außendinge nur durch Aussonderung und Zusammenfassung ihrer Theile selbstthätig hervorgebracht werden kann, wie im Hörsinne die einzelnen Töne und Laute zur Melodie oder zu Worten verknüpft werden können u. dgl., dies zu erklären, ist nicht mehr Sache der Physiologie, denn dazu reicht der Begriff einer auch noch so gesteigerten Sensibilität nicht aus.

Diese zunächst nur formelle Abgränzung der Physiologie ist jedoch zugleich von höchster materialer Bedeutung: sie hält dieselbe ab, Erklärungen zu versuchen, Hypothesen aufkommen zu lassen, die der Eigenthümlichkeit der zu erklärenden Thatsachen nur Gewalt anthun können; denn nicht irgend eine wandelbare Theorie, sondern der specifische Charakter des Thatsächlichen am Geiste verbietet jede solche Vermischung. Wie es nur zu den größten Ungereimtheiten geführt hat, die Erscheinungen des Lebens aus bloß physischen und chemischen Kräften zu erklären — (wenigstens schien dies bis vor Kurzem noch als allgemeines wissenschaftliches Anerkenntniß der Naturforscher gelten zu können, bis jetzt ein hervorragender Meister chemischer Forschung die Rechte und Gränzen der Chemie zu überspannen scheint, indem er annähernde oder analoge Erscheinungen für innere Wesensgleichheit hält): — so ist es dieselbe Ungereimtheit, die Funktionen des Bewußtseins und Denkens als die höchsten Steigerungen des Lebensprocesses, als Wirkungen einer eigenthümlichen, nur höhern Sensibilität zu betrachten, und etwa auszusprechen, wie es geschehen ist, daß, gleichwie dem Magen das Verdauen, der Lunge die Orydation des

Blutes, gewissen Nerven die sensible oder motorische Thätigkeit, so dem Hirn das Denken und Selbstbewußtsein zukomme, oder wenn man gar dahin gestellt sein läßt, ob nicht, wie das Leben, so auch das Bewußtsein, als Produkt einer besondern Zusammensetzung organischer Stoffe betrachtet werden könne. Hierin ist nicht nur der Begriff des Bewußtseins, sondern ebenso der des Lebens, der centralen organischen Thätigkeit, auf das Tiefste verkannt und in offenbarsten Selbstwiderspruch versetzt worden. Dergleichen principielle Verwirrungen neuerer sonst ausgezeichneter physiologischer Werke und Bestrebungen, legen einer wissenschaftlichen Psychologie die dringende Verpflichtung auf, zunächst nur zu thun, was ihres Amtes ist und solche ungehörige Einmischung desto strenger von ihrem Gebiete zurückzuweisen, je weniger sie selber eine stete Beziehung auf die Physiologie mehr entbehren kann.

Man pflegt wohl für all dergleichen Erklärungsversuche anzuführen, daß es dem Gange ächter Naturforschung gemäß sei, eine Hypothese, ein Erklärungsprincip so weit als möglich über das Reich der Thatsachen auszudehnen. Aber doch wohl nur der Thatsachen, die mit jenen bereits erklärten unter einen gemeinschaftlichen Grundbegriff einzureihen sind, nicht aber derjenigen, deren specifischer Unterschied die bisher angewendete Analogie gerade zurückweist? Das letztere Verfahren wäre fürwahr die naturwidrigste Art der Naturforschung, indem es gerade als durchwaltender Typus alles Natürlichen sich erweist, die festgezogene Gränze nirgends überschreiten zu können, nie die eine Stufe des Daseins unbestimmt in die andere überschweifen zu lassen, aber eben so stetig das Niedere in das Höhere aufzunehmen und von ihm unterwerfen zu lassen als Mittel zu dessen Verwirklichung.

Nach dieser vorläufigen Abscheidung des Gebietes der Physiologie, — welche, sofern sie schon als Glied einer künftigen Encyklopädie philosophischer Wissenschaften betrachtet werden könnte, Schlußpunkt der Naturphilosophie und Uebergangsmoment in die Lehre vom Geist werden müßte, weil sie im menschlichen Leibe das höchste Produkt des organischen Lebens, damit zugleich aber die höchste Verwirklichungsstätte des Geistes nachgewiesen hat, — läßt

sich nun bestimmter der Umfang und die Eintheilung der Lehre vom menschlichen Geiste selber bezeichnen. So gewiß der wahre Eintheilungsgrund jeder Wissenschaft allein in dem objektiven Wesen ihres Gegenstandes gefunden wird, kann die Lehre vom menschlichen Geiste nur in zwei Theile zerfallen, und die auch hier beliebte Trichotomie ist zurückzuweisen: in einen anthropologischen, — um die historisch überlieferte, wenn auch ungenaue Bezeichnung vorläufig beizubehalten, — als die Lehre von der Naturbestimmtheit des Geistes nach ihrem ganzen Umfange, und in einen psychologischen, als die Lehre vom Geiste in seiner Entwicklung zum Bewußtsein und im Bewußtsein. Die beiden letztern Momente können aber nicht getrennt, nicht zum Principe einer neuen, durchgreifenden Eintheilung gemacht werden (etwa um die gewohnte Triplicität herauszubringen): denn es ist dasselbe Princip, die Immanenz der Ideen im Geiste, welches ihn ebenso sehr aus seiner Naturunmittelbarkeit in's Bewußtsein erwachen, als im Bewußtsein selber seine volle Entwicklung vollenden läßt.

II.

Ueber den ersten Theil kann im Wesentlichen kein Streit mehr obwalten. Zwar hat man neuerdings gegen die Ausführbarkeit einer solchen anthropologischen Lehre eingewendet, daß, indem Zustände, wie die dahin einschlagenden, welche sich als Produkt zweier Faktoren, des Leibes und des Geistes, ankündigen, nicht wohl begriffen werden könnten vor ihren Faktoren, zuerst also Anatomie, organische Chemie, Physiologie den Leib, die Psychologie den Geist gehörig in's Licht setzen müsse, bevor man mit Hoffnung des Gelingens sich an Erklärung jener Zustände wagen dürfe *). Uns scheint, bei aller Faßlichkeit dieses Argumentes, dennoch kein gültiger Abweisungsgrund für jene Aufgabe daraus hervorzugehen. Zunächst ist hierbei nicht vom „Leibe", sondern vom Leben im Leibe die Rede, und ebenso wenig, wie die organische Chemie etwa das Wesen des Lebens erkennen kann, sondern nur gewisse sehr begränzte Wirkungsweisen und Produkte desselben zu erfor-

*) Exner, die Psychologie der Hegel'schen Schule. 1842. S. 5. 6.

schen hat, sie also am Wenigsten unter die nothwendigen Hülfswissenschaften der Anthropologie zu zählen ist, wird auch der Begriff des Geistes sich aus der Summe einzelner psychologischer Beobachtungen nicht ergeben, — sondern beide, der Begriff des Lebens wie des Geistes, können nur durch Denken, durch Schluß von ihren Grundeigenschaften auf ihr Wesen gefunden werden, so daß in beiderlei Sphären die Betrachtung des Allgemeinen und Besondern, des Wesens, wie seiner besondern Eigenschaften, stets Hand in Hand gehen und sich wechselseitig bestätigen muß. Da wäre es nun ein seltsamer Zirkel, wenn man sich nach dieser methodischen Anweisung der Erforschung des Besondern so lange zu entschlagen hätte, bis das Allgemeine erkannt wäre, oder umgekehrt: hier also die anthropologische Betrachtung des Geistes in seinem Verflochtensein mit dem Leben und dem Organismus so lange aufschieben müßte, bis man das „Wesen" desselben vollständig erkannt, während vielmehr in dieser Verflechtung mit seiner Negation gerade das Wesen des Geistes am Treffendsten und Unverkennbarsten an's Licht treten muß. Endlich wäre es nur eine Verwirrung streng aus einander zu haltender Materien, wenn man glauben wollte, durch genauere physiologische Studien über die Struktur des Hirns oder des Nervensystems dem Wesen irgend eines psychischen Hergangs näher auf die Spur zu kommen, überhaupt aus der Kenntniß des „Leibes" sich auch über jene anthropologischen Mittelzustände bestimmteres Licht zu verschaffen. Wenn Aehnliches der Verfasser auch nicht ausdrücklich behauptet, so müssen die eben ausgehobenen Bedenken und Voraussetzungen doch unvermeidlich auf dies Ergebniß hinführen.

Der erste Theil der Lehre vom Geiste hätte demnach die Naturbestimmtheit desselben nach allen ihren Seiten zu erkennen: ebensowohl sein Preisgegebensein an eine äußere Natur, — von den geographischen, klimatischen, lokalen Unterschieden an, bis zu den begünstigenden oder hemmenden Körperbedingungen, welche in den Racenunterschieden, wie überhaupt in allen ererbten leiblichen Anlagen gegeben sind, — wie die Präexistenz des Geistes in einer eigenen innern, damit zugleich subjektiv werdenden

Natur, indem einestheils die organische Bestimmtheit in bleibenden oder wechselnden Gefühlsstimmungen in's Bewußtsein tritt, — die leibliche Constitution als Temperament, die bleibenden Unterschiede des Geschlechts und die sich ablösenden der Lebensalter in charakteristischen Grundstimmungen der Individualität, endlich das allgemeine oder vorübergehende körperliche Befinden in bestimmten Lebensempfindungen: — indem anderntheils aber auch der Geist in jedem Menschen nur auf individuelle Weise, nach angeborenem geistigen Unterschiede, als Genius gegenwärtig ist. Der Genius ist kein ausschließender, nur gewissen bevorzugten Individuen beizulegender Begriff: auch der Geist ist nur wirklich als individualisirter, in dem bestimmten Hervortreten der einen oder der andern idealen Anlage, wenn diese auch in der faktischen Lebensentwicklung des Individuums latent bleiben, nicht zum vollen Bewußtsein und zum Siege über ihre organischen und psychischen Voraussetzungen gelangen sollte. Der Begriff des Genius in diesem universalen Sinne ist höchstes Resultat der Anthropologie: diese hat nachzuweisen, wie das individualisirende Princip des Menschen gerade im Geiste (Genius) liegt und wie von diesem aus die individualisirende Färbung bis auf den Organismus und die körperlichen Anlagen sich hinaberstreckt, durch die der Leib der Abdruck und das entsprechende Werkzeug des Genius wird. Dieser Begriff muß daher die Grundlage des zweiten Theiles der Psychologie werden. Zugleich können wir aber nicht umhin, darin einen principiellen Fortschritt dieser Wissenschaft zu sehen: erst damit hat sie das Princip erreicht, welches sie der ganzen gegenwärtigen Bildung gemäß macht. Diese ist die Epoche der Freiheit, des Triebes der Entwicklung eines Jeden nach seiner Eigenthümlichkeit. Wie hätte dieser jedoch Recht und Anspruch auf solche Entwicklung, wenn nicht jeder überhaupt nicht nur Geist, sondern darin zugleich Genius wäre?

Die Psychologie hat nun ihrerseits den Geist aus jenen universalen und individuellen Voraussetzungen seiner selbst in seiner Entwicklung zum Bewußtsein zu begleiten: dies aber in doppelter Beziehung. Theils hat sie zu zeigen, wie der Geist durch

dies in's Bewußtsein Treten allmählich seinem Organismus sich einbildet und zuletzt frei in ihm gegenwärtig ist, als einem biegsamen, durchdringlichen Werkzeuge seiner selbst, — von der Sinnenthätigkeit an, welcher das Denken immanent ist, bis hinab zu der unwillkührlichen Vernünftigkeit der dem Leibe eingeübten Geschicklichkeiten. Theils hat sie aber auch umgekehrt zu zeigen, wie alles Geistige von organischer Mitwirkung begleitet ist, und diese Färbung mithinaufnimmt in die innerlichsten Zustände des erkennenden, fühlenden und wollenden Bewußtseins, — von den organischen Stimmungen an, welche im unwillkührlichen Selbstgefühle sich spiegeln, bis zu den Geistesstörungen, bei denen eigentlich somatische Krankheiten den Geist in seiner unmittelbaren Erscheinung verwirren oder verdunkeln. So ist der anthropologische Faden auch hier nie fallen zu lassen.

Was nun die methodische Behandlung des zweiten psychologischen Theiles betrifft, so scheint schon vorläufig eine durchgreifende Bemerkung am Orte. Seitdem man, die Vorstellung gesonderter Geistesvermögen aufgebend, an deren Stelle den wahrhaftern Begriff einer stufenmäßigen Entwicklung des Einen ungetheilten Wesens des Geistes in das Bewußtsein und innerhalb desselben gesetzt hat: ist es, im Kreise der Hegel'schen Schule wenigstens, zum Vorurtheil geworden, diese Stufenfolge nur in einer einzigen stetigen Reihe nach dem bekannten dialektischen Schema darlegen zu wollen. Aus dieser falschen methodischen Maxime ist der allen Bearbeitungen der Psychologie vom Hegel'schen Standpunkte gemeinschaftliche Uebelstand erwachsen, welcher von vorn herein schon die naturgemäße Auffassung der Grundverhältnisse des Bewußtseins verkehren mußte, daß der vermeintlich dialektische Uebergang vom theoretischen zum praktischen Geiste oder zum Willen nur an der Stelle sich ergeben kann, wo der theoretische Geist seine Vollendung und höchste Entwicklung (im Denken) erreicht hat, und daß das Gefühl als ein beiläufiges Ingrediens in einer ziemlich willkührlichen und bei den einzelnen Bearbeitern schwankenden Vertheilung bald jenem bald diesem Abschnitte untergeordnet wird; — als ob in jener Beziehung

der Wille nur dem Denken entspreche und blos dieses ihm immanent sei, während er vielmehr die sämmtlichen Stufen des Erkennens begleitet und von ihnen aus selber einen parallelen Ausdruck annimmt: — sowie in dieser Beziehung das Gefühl ebenso ein Besonderes ist gegen Erkennen und Wollen und doch vermittelnd für die sämmtlichen Stufen derselben zwischen beide tritt. Alle Lücken und fehlenden Vermittlungen, alle Trennung des Zusammengehörenden und nur durch seinen Zusammenhang zu Begreifenden, wie diese eine speciellere Kritik der Hegel'schen Psychologie darzulegen hätte, zum großen Theil schon dargelegt hat (auch in dem angeführten Werke von Exner, welcher übrigens selbst jeder solchen methodischen Entwicklung abgeneigt ist, und in Analogie mit der Methode der Naturwissenschaften den Geist als unter gewissen Gesetzen wirksam betrachten will, — wir kommen weiterhin noch auf nähere Erörterung dieses Punktes): alles dieß hängt auf das Innigste mit jenem methodischen Vorurtheile einer einzigen dialektischen Reihe zusammen, ja ist die nothwendige Folge desselben.

So kann der ächt wissenschaftliche, d. h. der objektiven Natur und Entwicklung des Geistes sich anschließende methodische Gang der Psychologie nur darin bestehen, das Erkennen, Fühlen und Wollen für sich selbst darzustellen, aber, weil jedes die gleichmäßige Stufenfolge durchläuft, und auf jeder einen dem andern entsprechenden Ausdruck gewinnt, sie in einer dreitheiligen, parallelen Reihe durchzuführen. Wie der Geist in der Unmittelbarkeit seines Bewußtseins ein noch ungeschiedenes Ineinander des gleichmäßig sinnlichen Empfindens und Fühlens von Lust und Unlust, wie des ebenso unmittelbaren, aber durch jene Momente bedingten Triebes ist: so trägt der zu seiner selbstbewußten Verwirklichung gelangte Geist auch in seiner Vollendung noch denselben Parallelismus an sich, der sich aber zum selbstständigen Auseinandersein, zur freien Unterscheidung dieser Zustände entwickelt hat. Die höchste Stufe des Erkennens ist das Denken der Idee des Absoluten und das Zurücknehmen alles Bedingten in die Unbedingtheit und Wahrheit desselben: aber diese Idee ist dem Bewußtsein,

so gewiß es das des Geistes ist, zugleich immanent und ursprünglich gegenwärtig; so ist sie zugleich schon Inhalt seiner ursprünglichen, bewußten Selbstbestimmtheit oder des Gefühls: er weiß sich unmittelbar, fühlt sich, als endlich, hingegeben an jene Unendlichkeit. Der höchste Inhalt des Denkens existirt als höchstes Gefühl. Aber ebenso existirt er im Willen, indem dieser, als sittliche Gesinnung, nicht mehr das Einzelne, Selbstische, sondern nur das Allgemeine will. Hier enthält jede Stufe das Gleiche, weil der Inhalt, die dem Bewußtsein immanente Idee die gleiche ist; dennoch ist jeder Zustand durchaus eigenthümlich und kann selbstständig gegen den andern im Ich hervortreten. Es ist Parallelismus, nicht Zusammenfallen.

Ueberhaupt wird der Begriff paralleler dialektischer Reihen im ganzen Gebiete der Natur- und Geistesphilosophie (in der Ethik haben wir ein anderes Beispiel dieses Parallelismus an der entsprechenden Entwicklung der Güter- und Pflichtenlehre gegeben *)) an die Stelle jener einfachen dialektischen Begriffsvermittlung treten müssen, welche Hegel allein kennt, und in der Bezeichnung seines methodischen Princips dahin charakterisirt hatte, daß jede einzelne Bestimmung, als für sich unwahre, endliche, hiernach dem Widerspruche verfallen sei und sich in die Einheit der Gegensätze, als das Affirmative derselben, aufheben müsse (Encyklop. 3te Aufl. §. 81. 82.). Hier sehen wir davon ab, — was anderswo ausführlicher dargestellt worden — daß Hegel in diesen Bestimmungen über die Methode „Widerspruch" und „Gegensatz", „Selbstaufhebung" und „Ergänzung" ununterschieden in einander laufen läßt und eben daher auch eine „abstrakte Verstandesbestimmung", in welcher um des Charakters ihrer Einseitigkeit und Unwirklichkeit willen ein Widerspruch aufgewiesen werden kann, welcher sie „aufhebt", methodisch ganz auf dieselbe Weise behandelt wird, wie die realen, endlichen Weltgegensätze, von denen es gleichfalls gelten soll, daß sie, weil sie Gegensätze sind, eben darum auch als „widersprechende" sich aufheben müssen

*) Ueber den bisherigen Zustand der praktischen Philosophie. Zeitschr. Bd. XI. Heft 2. S. 201 f.

(„alles Endliche ist der daseiende Widerspruch", — „das Endliche ist dies, sich aufzuheben" u. dgl.). Diese Grundverwirrung, welche in die realphilosophischen Theile den ganz falschen Begriff des Widerspruches und der Selbstaufhebung hinüberträgt, der nur an den reinen, abstrakten Begriffsbestimmungen Geltung hat und nur hier nachgewiesen worden ist, mußte die falsche damit zusammenhängende methodische Maxime herbeiführen, auch in jedem Realen den Widerspruch aufweisen, es als „daseienden Widerspruch" behandeln zu wollen, was ebenso mit der erfahrungs- wie begriffsmäßigen Auffassung der Wirklichkeit unverträglich ist. Im Realen, am Ausgebildetsten im Leben und in den Verwirklichungen des Geistes, haben die Gegensätze vielmehr selbstständige Existenz für sich, jeder bildet sich zu einer eigenen Welt und einer relativen Totalität aus. Bei dieser realen Selbstständigkeit der Gegensätze ist es das gleich Unangemessene, den einzelnen ohne den andern als Widerspruch behandeln, oder den Uebergang aus dem einen zum andern in derselben Begriffsnothwendigkeit suchen zu wollen, mit der ein abstrakt einseitiger Begriff das Denken in seine Ergänzung überzugehen nöthigt. In der Natur wäre es kein Widerspruch, wenn nur die Welt der Schwere und des Chemismus, ohne die höhern Stufen des Lebens und des Geistes, existirte, in der Sphäre des Geistes ist es keiner, vielmehr finden wir diesen Zustand an Individuen, wie an ganzen Geschlechtern und Völkern realisirt, daß der Geist nur noch in seiner niedersten Unmittelbarkeit, als das Ineinander von Empfindung, sinnlichem Gefühle und Triebe, für sich vorhanden sei, daß er hartnäckig darin verharre, oder auch in irgend einem falschen Extreme einseitiger Ausbildung. Was soll hier daher die grundverwirrende Vorstellung einer auf Lösung von Widersprüchen beruhenden Dialektik?

Aber ebenso wenig läßt sich sagen, daß der Uebergang der realen Gegensätze in ihre Ergänzung als stetiger, in Einer Reihe dahinlaufender gedacht werden könne. Es ist schon oft ausgesprochen worden: die Pflanze ist das relativ Niedere gegen das Thier; dennoch ist kein direkter Fortschritt von jener zu diesem,

so daß die höchste Pflanze dem niedersten Thiere sich anschlösse; vielmehr erheben sich beide aus einer gemeinschaftlichen, für den Gegensatz noch indifferenten, ja sogar in ihrer Bildung zwischen beiden schwankenden Grundlage nach entgegengesetzter Richtung: ihre gegenseitige Ergänzung finden sie erst in dem umfassenden Ganzen der Natur. Ebenso verhält es sich mit den Stufen des Geistes, in deren jeder, je höher sie ist, der Geist seinem Begriffe desto gemäßer hervortritt, darum nicht minder jedoch, weil er in jedem Gegensatze dennoch als der ganze zu existiren vermag, auf jeder untergeordneten Stufe ohne Widerspruch zu verharren vermag. Hiermit ist also ebenso sehr die aprioristische Begriffsnothwendigkeit, deren Gegentheil anzunehmen Widerspruch wäre, als ein direkter „dialektischer" Uebergang dieser Nothwendigkeit ausgeschlossen: das Hegel'sche Princip der Methode in der Ausbildung, in welcher er es belassen, wo sie lediglich an der Lösung dialektischer Widersprüche dahinlaufen soll, zeigt sich daher als durchaus unanwendbar auf die beiden Sphären der Natur und des Geistes; sie ist einzig der Logik oder Metaphysik vorzubehalten.

Exner hat es sich zur besondern Aufgabe gemacht, den Mißbrauch der Hegel'schen Dialektik namentlich in seiner Psychologie aufzudecken. Wir können mit dem Begriffe derselben unter den schon angegebenen Modifikationen auch die Bezeichnung preisgeben, wenn man unserer Methode nur den doppelten Unterschied gegen das gewöhnliche Verfahren zugesteht: zuerst, daß man sich enthalte, in der Psychologie nach einer Mannigfaltigkeit von „Gesetzen" oder „Vermögen" des Geistes zu suchen, um aus dem einen oder dem andern Begriffe die verschiedenen Erscheinungen desselben erklären zu wollen, aus dem einfachen Grunde, weil die Begriffe des Gesetzes oder des Vermögens selbst nur unerwiesene Voraussetzungen sind; sondern daß nachgewiesen werde, wie der Geist, sein Wesen an dem Andern einer Objektivität verwirklichend, dadurch aus seiner ursprünglichen Einheit und Einfachheit ein Unterschiedenes werde; sodann: daß die Methode eben darum mit vollkommener Objektivität alle Eintheilungsgründe nur aus dem betrachteten Objekte selber schöpfen und in ihm nachweisen könne. Der Begriff einer

solchen stetigen Entwicklung aus jenen beiden Grundfaktoren des Wesens und seines Verhaltens zu einer Objektivität, an welcher der Geist zum Bewußtsein seiner selbst kommt, hat dasjenige zu ersetzen, was bisher die verschiedenen Seelenvermögen genannt wurden. Der Beweis einer nothwendigen Stufenfolge darin, um das Wesen des Geistes zu der seinem Begriffe entsprechenden Existenz zu bringen, wird sodann an die Stelle desjenigen zu treten haben, was man „Gesetze" der Seelene-Vrmögen oder Zustände genannt hat.

Was nämlich hier Gesetz heißt, und was nach diesem Ausdrucke als ein Fremdes, durch irgend eine Fügung von Außen Auferlegtes erscheint, ist in Wahrheit nichts mehr, als eine aus Erfahrung geschöpfte, allgemeine Thatsache des Bewußtseins, welcher die besondern subsumirt werden, was man sodann eine „Erklärung" der letztern zu nennen beliebt, während der Zirkel dieses Verfahrens, falls man dadurch Etwas erklärt zu haben meint, ganz handgreiflich ist. So z. B. verhält es sich mit den „Gesetzen" der Vorstellungsassociation in der empirischen Psychologie. Sie sind aus einzelnen Beobachtungen abstrahirte allgemeine Erfahrungen, wie sich Vorstellungen unwillkührlich zu verknüpfen pflegen. Gegen dies Verfahren, aus besonderer Empirie zu allgemeiner aufzusteigen, ist in diesem Kreise nicht das Geringste anzuwenden; nur ein Gesetz kann man diese Erfahrung nicht nennen, so lange nicht die Nothwendigkeit aus dem Wesen des Gegenstandes für dieselbe nachgewiesen worden ist. Ebenso wenig kann man glauben, eine einzelne Thatsache in Wahrheit aus ihr erklärt zu haben, wenn nichts Anderes geschehen ist, als daß man sie unter ihren Allgemeinbegriff, als Beleg für jene allgemeine Erfahrung, subsumirt hat.

Wenn Exner daher erklärt, für die künftige Psychologie nur davon Heil erwarten zu können, daß sie, ganz auf den Weg der Naturforschung zurückkehrend, die Gesetze der Seelenzustände aufsuche und von ihnen aus dann die Erklärung der besondern Seelenerscheinungen unternehme: so wird er sich erinnern, wie die empirische Naturforschung selbst diesen Zirkel einer aus unbegründe-

ten metaphysischen Voraussetzungen ihr aufgedrängten Methode, von den Erscheinungen auf gewisse hypothetisch anzunehmende Gesetze, Kräfte, Materien u. dgl. zurückzuschließen, und daraus, wie aus erwiesenen Objektivitäten, die Erscheinungen wiederum erklären zu wollen, selber beseitigt hat, und auf den wirklich fördernden Weg einer völlig unbefangenen, voraussetzungslosen Empirie zurückgekehrt ist, durch Beobachtung oder durch Versuch alle Erscheinungen eines Naturgebietes oder einer bestimmten Naturkraft zu erschöpfen, und dann gewiß zu sein, das Wesen dieser Kraft oder dieser Erscheinungen völlig erkannt zu haben, der Theorie darüber mächtig zu sein, und des Umweges einer Erklärung aus besondern Gesetzen, verborgenen Kräften oder Materien nicht mehr zu bedürfen.

Gerade auf dieselbe Weise hat unseres Erachtens die Psychologie zu verfahren, um zur Theorie des Geistes zu werden. Der nur empirische, blos beobachtende Weg, die Thatsachen desselben zu sammeln, zu verzeichnen und in geordneten Gruppen zusammenzufassen, ist nur der propädeutische, einleitende. Immer muß man den entscheidenden Schritt thun, das Eine Wesen des Geistes in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen erkennen zu wollen. Exner könnte der Meinung sein, daß dies zu frühzeitig sei, daß man sich noch mit jenen Vorstudien länger zu beschäftigen habe. Hierüber ließe sich streiten oder berathen; aber irgend einmal muß man den Muth haben, zur eigentlichen Aufgabe zu kommen, und kaum könnte man hierbei die Anweisungen befolgen, welche der Herr Verfasser dafür in Verschlag bringt, weil sie weder dem Charakter reiner, voraussetzungsloser Empirie, noch dem einer spekulativen Begründung entsprechen.

Da ist es nun die entscheidende Frage, worin jenes Wesen des Geistes und zugleich damit das Grundprädikat desselben bestehe? In Betreff dieser Frage können wir uns eines Rückblicks auf die bisherigen psychologischen Principien nicht entschlagen, deren vergleichende Kritik deßhalb eine Hauptaufgabe der gegenwärtigen Abhandlung ist. Auch hier verfolgen wir nämlich unsere wissenschaftliche Maxime, aus der Sichtung der bisherigen Er-

gebnisse das neue Resultat zu gewinnen, damit es ein festgegründetes sei. Soll überhaupt die Philosophie aus dem bloßen Umgestalten, dessen wir genugsame Phasen erlebt haben, zum Fortgestalten kommen, soll sie zugleich lehrbar und lernbar werden in der Weise einer sicher sich ausbildenden Wissenschaft: so muß, da das übertreibende Vorurtheil eines absoluten, mit dialektischer Nothwendigkeit die Systeme und die ganze Geschichte der Philosophie aus sich hervorbringenden Begriffes beseitigt ist, ebenso wenig aber auch die Anarchie des Zufalls hier walten darf, endlich mit Bewußtsein und mit strenger Selbstentsagung dieser Weg der Ausbildung eingeschlagen werden. Auch in der Psychologie wird der sich selbst erkennende Geist bisher nicht so in der Irre gegangen sein, daß nicht gerade in den schärfsten Gegensätzen der psychologischen Principien die wesentlich sich ergänzenden Seiten des Einen wahrhaften Begriffes niedergelegt sein sollten, welche nur ihre Einigung erwarten. Wir gehen jetzt dazu, das gegenwärtige Gesammtergebniß jener Wissenschaft nach solchen festen kritischen Gesichtspunkten festzustellen.

III.

Der Gegensatz einer ausschließlich empirischen und einer blos rationalen Psychologie kann wohl zu den veralteten und beseitigten gerechnet werden: die letzte und verbreitetste Auffassung dieses Verhältnisses bestand darin, daß man lehrte, — ein Beispiel davon ist zum Theil im Vorhergehenden schon angeführt worden, — man habe zuerst den Stoff der innern Erfahrung empirisch zu ordnen, hiernach die verschiedenen Seelenzustände nach ihren charakteristischen Unterschieden zu beschreiben, endlich diese sämmtlichen Thatsachen, sofern sie unter höhere gemeinschaftliche Allgemeinbegriffe sich nicht weiter subsumiren lassen, auf bestimmte höchste Unterschiede (Grundvermögen genannt) zurückführen, welche nach gewissen festen Gesetzen wirken sollen. So hatte man die Rationalisirung jener Thatsachen vollbracht. Als ältestes Beispiel dafür erinnern wir an jene reichhaltigen Werke scharfer Selbstbeobachtung und genauer Detailbeschreibung, welche die vorkanti-

sche Epoche hervorgebracht, in der Selbsterkenntniß für die vornehmste Aufgabe des Philosophirens galt. Die englische Philosophie hat sich über diesen Standpunkt niemals erhoben, ja auf demselben nur mit einzelnen psychologischen Gebieten sich begnügt: Locke, Hume haben nie etwas Anderes sein wollen, als genaue psychologische Empiriker; die englische Schule der Moralisten hat die Thatsachen des moralischen Gefühls, der Triebe u. s. w., scharfsinnigen Analysen unterworfen, in welchen Arbeiten insgesammt die nüchterne, vorurtheilsfreie Gründlichkeit, nur das entschieden Thatsächliche festzustellen, hervortritt. Den Franzosen in Locke's Nachfolge können wir kaum zugestehen, mit völliger empirischer Enthaltsamkeit geforscht zu haben: sie brachten schon gewisse Voraussetzungen und sie beherrschende Lieblingstheorieen zur Beobachtung hinzu, welche diese ihnen bestätigen sollte. So erreichten sie auf diesem Wege in keiner Weise einen vorurtheilsfreien, gründlichen Abschluß. Nur Deutschland hat schon damals auch das psychologische Gebiet — bis auf psychologische Magazine und Beispielsammlungen herab — mit der größten Umfassung und gründlichsten Ausführlichkeit behandelt.

Das Unentbehrliche und Wichtige aller dieser propädeutischen Vorarbeiten haben wir eingestanden; ebenso war darin die bewußtlose oder bewußte Zuversicht, daß in all jener Mannigfaltigkeit der Thatsachen nur das Eine Wesen der Seele, ihre innere Natur zum Vorschein kommen könne, die richtige und ächt wissenschaftliche. Aber zugleich brachte man sich damals das Problem schon deutlich zum Bewußtsein, wie die Seelensubstanz bei der Einheit ihres Wesens in eine solche Mannigfaltigkeit von Vermögen und Thatsachen sich theilen könne? Damit stellte sich ihnen das eigenthümliche Problem der Psychologie auf das Bestimmteste vor Augen, aber auch die Anforderung, durch ein anderes Denken es zu lösen, als das blos empirisch-analytische, welches gegebene Thatsachen unter einander verknüpft. Hier muß auf irgend eine Art die Nothwendigkeit nachgewiesen werden, durch die das Mannigfaltige der Seele zur Einheit oder das Eine der Seele zur Mannigfaltigkeit wird.

Vorläufig beschwichtigt wurde das Dringende dieses Problems

durch die Kantische Auskunft: daß das Wesen der Seele an sich unerkennbar sei, und daß wir nur von ihrer Erscheinung wissen, daß es somit gänzlich den Horizont unsers Erkennens übersteige, jene Frage lösen zu wollen, wie und ob die an sich seiende Einheit der Seele zu einem an sich Mannigfaltigen werde? Um so mehr konnte man sich daher empirischen Analysen zuwenden, und in der That hat — wir dürfen nur an die Psychologieen aus der Kantisch-Friesischen Schule erinnern — das Zergliedern des Bewußtseins in die mannigfachsten Ober- und Untervermögen erst jetzt seine ganze Geltung erhalten. Ueberhaupt ist zu sagen, daß, wie epochemachend Kant's Verdienst in anderer Weise um die Psychologie ist, indem er den Beweis der Apriorität und Vernunfturspünglichkeit für die Ideen führte und so erst das Wesen der Vernunft, des Geistes, gefunden hat, doch seine unmittelbare Wirkung für die stetige Entwicklung der Psychologie lähmend und desorientirend war. Bis in die gegenwärtige Epoche hinein kämpfen wir noch in Bezug auf das Wesen des Geistes und sein Verhältniß zur Natur und zum eigenen Leibe mit den damals herrschenden Vorstellungen, welche, zu ihrer Zeit konsequent und wohlbegründet, jetzt, wo wir jene Prämissen aufgegeben haben, uns als bloße Vorurtheile übrig geblieben sind. Wir werden sie kennen lernen. —

Aber auch andererseits ist der Grundgedanke, welcher der alten rationalen Psychologie (eigentlicher Pneumatologie) zu Grunde lag, — richtig verstanden — ebenso bedeutend als verdienstlich. „Einfachheit" der Seele, im Gegensatze der „Zusammengesetztheit" eines aus mannigfaltigen Stoffen bestehenden Leibes, ist, wenn auch nicht eine treffend gewählte Bezeichnung, doch ein treffend hervorgehobener Grundbegriff derselben, um jene, die Mannigfaltigkeit und den Wechsel an ihm durchdringende und zur Einheit seiner selbst vermittelnde, die Raum- und Zeitunterschiede der eigenen Entäußerung stets überwindende Macht des Seelischen überhaupt, bestimmter des Geistes, als unterscheidenden Charakter beider an die Spitze der Wissenschaft zu stellen. In dieser, seine Mannigfaltigkeit stets in sich selbst zurückführenden Einheit

(wofür man dort „Einfachheit" sagte) ist das Wesen, der specifische Unterschied der Seele von allem Nichtseelischen ausgedrückt: dieser Begriff muß die, wenn auch noch abstrakte, Grundlage aller Psychologie werden. Nur hätte dort, — was als die Folge der durchwaltenden (dogmatischen) Methode zu bezeichnen ist, die nach dem Grundsatze des ausgeschlossenen Dritten über das Entweder-Oder zweier sich ausschließenden Gegensätze nicht hinauskommt, — die Seele nicht das nur Einfache, das specifisch Entgegengesetzte des Körpers, dieser nicht das nur Zusammengesetzte, die Verneinung der Seele, bleiben sollen. So ist jene richtige, wenn auch in einen falschen Ausdruck und falschen Gegensatz gebrachte Grundauffassung (in den Gegensatz eines „Einfachen", dem „Zusammengesetzten" gegenüber) um ihre ursprüngliche Wahrheit gekommen. Vollends gerieth sie dann durch Mendelssohn's formelle, auf bloßer Begriffsanalyse beruhende Beweisführung von der Beharrlichkeit und Unzerstörbarkeit der Seele um ihrer Einfachheit willen, positiv, negativ durch Kant's Widerlegung dieses Beweises und des ganzen wissenschaftlichen Verfahrens, auf dem derselbe beruhte, in Verruf und Vergessenheit *).

Hiernach halten wir uns zu dem Ausspruche berechtigt, daß beide Standpunkte der Psychologie, jener wie dieser, nicht mehr der gegenwärtigen wissenschaftlichen Gesammtbildung angemessen sind. Der alten rationalen Psychologie denkt ohnehin jetzt Niemand mehr sich anzunehmen; aber auch von dem, was jetzt noch für empirische Psychologie im hergebrachten Sinne geschieht, haben wir ein Recht, in vorliegender Kritik abzusehen.

IV.

So bleiben nur zwei philosophische Standpunkte übrig, welche eigentlich der Gegenwart angehören und auch im Bereiche der Psychologie an der Tagesordnung sind: es sind die des Hegel'schen und des Herbart'schen Systemes. Je mehr sich beide in allen Theilen der Wissenschaft entgegengesetzt sind, und je mehr jede, in Ausschließlichkeit gegen die andere, eine bestimmte Be-

*) Kant, Kritik der reinen Vernunft S. 413 ff. 5te Aufl.

rechtigung für sich in Anspruch zu nehmen hat: desto sicherer müssen sie sich in irgend einer höhern Einheit ausgleichen lassen. Dies gilt überhaupt und namentlich auch in Rücksicht auf die beiderseitigen psychologischen Principien, so gewiß sich zeigt, daß der Gegensatz, welcher beide Philosophieen aus einander hält, nur der nämliche ist, aber in erneuerter und weit entschiednerer Gestalt, der auch in früheren Epochen der Philosophie uns begegnet und der immer in einem vermittelnden Begriffe sich ausgeglichen hat, weil jeder in Wahrheit nur die Ergänzung des andern ist. Wir könneo in Bezug auf dies Verhältniß uns auf die allgemeinen Nachweisungen berufen, welche wir in einem größern kritischen Werke darüber gegeben haben *).

Beiden Schulen zur Seite steht eine Gruppe empirischer Forscher, welche, von dem großen, die heutige Physiologie beherrschenden Gedanken der stufenmäßigen organischen Entwicklung erfüllt, diesen Begriff auf das Leben der Seele und des in ihr sich verwirklichenden Bewußtseins übertragen, und auch in diesem einen Entwicklungsproceß immer tieferer Verinnerlichung des Aeußerlichen nachzuweisen suchen. Es wird einer mehr speciellen Ausführung zu überlassen sein, zu zeigen, wie sehr diese Untersuchungen einer geläuterten, von den spekulativen Ideen der neuern Zeit befruchteten Empirie mit dem wahren philosophischen Verfahren Hand in Hand gehen und dasselbe unterstützen und bereichern.

Hegel's und Herbart's Principien scheinen zunächst nun, obenhin betrachtet, ebenso in unauflöslichem Widerstreite beharren zu müssen, wie ihre Resultate im Einzelnen unverträglich mit einander sind, und wie beide Schulen auch in ihrer äußern Erscheinung sich gegenseitig bekämpfen. Daß dem nicht so sei in Bezug auf den metaphysischen Grundgedanken Herbart's, haben wir in dem angeführten kritischen Werke gezeigt, ebenso in unserer Ontologie in allgemein spekulativer Beziehung die bestimmte Stelle nachgewiesen, wo der wichtige Begriff einfacher Wesen,

*) Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie, 2te Aufl. S. 1044 f.

obwohl in vermitteltem Zusammenhange und keinesweges, wie bei Herbart, als ein ursprünglicher oder letzter, also um ein wesentliches Moment erweitert, in die objektiven Weltkategorieen einzureihen ist. Auf analoge Weise verhält es sich mit den psychologischen Principien beider Systeme: jedes für sich bietet dar, was das andere, eben darum zugleich ihm schroff entgegengesetzte, gerade vermissen läßt. Dieser doppelte Mangel ist zunächst nachzuweisen: gelingt es dann, jene Gegensätze in einem dritten, beide in Einheit zusammenfassenden Principe zu vermitteln, so möchte die wahre Lösung des psychologischen Grundproblemes, der wahre Begriff des Geistes gefunden sein. Dies zu zeigen, wäre die weitere Aufgabe der gegenwärtigen Abhandlung.

V.

Daß wir zuvörderst Hegel's methodologischen Grundgedanken, in seiner Allgemeinheit gefaßt, auch für die Psychologie noch immer als den richtigen erkennen, trotz aller Angriffe, die besonders von dieser Seite her in der neueren Zeit auf das System gemacht worden sind, wird diejenigen Leser nicht überraschen, welche auch nur den letzten diesen Kampf betreffenden Artikel in gegenwärtiger Zeitschrift (Bd. XI. S. 43 ff.) gelesen haben, und die sich aus einer noch frühern Abhandlung „über das Princip der philosophischen Methode" (Bd. IV. S. 44—47) der Erklärungen erinnern, unter welcher Einschränkung wir überhaupt nur von Anfang an in Hegel's methodischem Principe Wahrheit gesehen haben. Weder die aprioristische Herleitung concreter Bestimmungen aus einem vermeintlich absoluten Begriffe durch reines Denken, noch das dabei überall wiederkehrende Schema der Triplicität enthielt uns diese Wahrheit, vielmehr nur der wichtige und fruchtbare Grundgedanke, daß die wahre Methode allein der innern Nothwendigkeit des betrachteten Gegenstandes nachzugehen, diese in sich wiederzuspiegeln habe, welche darum zugleich die innere Vernunft der Sache ist, indem sich zeigt an dem durchgehenden Erfolge dieser, dem objektiven Verlaufe des Gegenstandes nachgehenden Untersuchungen, wie jene Nothwendigkeit die schlecht-

hin vernünftige, die vollendete Auswirkung der innern Zweckmäßigkeit ist, daß mithin unsere untersuchende Vernunft und subjektive Denkthätigkeit sich nur zu unterwerfen habe, nachdenken müsse jenem objektiven Gedanken, der im Gegenstande selbst bereits verwirklicht uns vor Augen liegt.

Dies methodologische Princip, auf den Gegenstand der Psychologie angewendet, kann nun im Wesentlichen, nur selbstbewußter und seiner allgemein wissenschaftlichen Berechtigung gewisser, blos dasselbe erstreben, was, lange vor Hegels Methode und vor seinen psychologischen Untersuchungen, die genetische oder (nach Stiedenroth) die heuristische Methode für diese Wissenschaft zu leisten gedachte *). Schon da lag überall der Begriff im

*) Es ist uns die Bemerkung Erdmanns („Leib und Seele" S. 23 f. und „Lehrbuch der Psychologie" §. 4.) nicht entgangen, daß er die genetische Methode nicht für die rechte philosophische, sondern wesentlich verschieden von der „dialektischen" halten müsse, indem sie den Gegenstand darstelle, nicht wie er sich „aus seinem ewigen Grunde entwickele", sondern nur wie er „aus seinen veranlassenden Ursachen" hervorgehe, die wesentlich verschieden und auch in der Betrachtung genau abzusondern seien von jenem. Er erläutert dies an den bestimmten Beispielen, daß der Staat, historisch betrachtet, entstanden sei aus gewaltthätiger Unterdrückung und Räubereien, hiermit also aus Unsittlichkeit, während der „ewige Ursprung" des Staates in der sittlichen und vernünftigen Natur des Menschen liege, dessen Begriff daher als nothwendig postulirt und deßwegen auch hervorgebracht werde: ebenso werde die genetische Betrachtung der Rechtsverhältnisse das persönliche Recht erst aus dem Begriffe des Staates hervorgehen lassen, während die dialektische Behandlung das abstrakte Recht als sich aufhebend in den concretern Begriff der Familie und des Staates nachzuweisen hätte. — Wir haben mit Absicht diese Beispiele angeführt, weil sich uns aus ihnen zu ergeben scheint, daß er etwas Anderes als genetische Methode bezeichnet, als was namentlich die weiterhin von uns angeführten Forscher darunter verstanden, zu denen man noch Carus den Jüngern in seinen „Vorlesungen über Psychologie" (1831),

Hintergrunde, daß die Seele (der Geist) ihrem Wesen nach die Eine und untheilbare sei, daß sie aber, wie alles Lebendige, an der Wechselwirkung mit einem ihr Andern, sie Afficirenden und dadurch Modificirenden, ein Mannigfaltiges aus sich entwickle, und

---

Fr. Vorländer in seinen „Grundlinien einer organischen Wissenschaft der Seele" (1841), selbst Trendelenburg in seinen „logischen Untersuchungen" (1840) zählen kann, und was diese als genetische oder organische Entwicklung, Karl Weinholtz (in mehreren methodischen Schriften, vergl. auch Denselben in dieser Zeitschrift Bd. VIII. 2. S. 181. und seine letzte Schrift: „Die spekulative Methode und die natürliche Entwicklungsweise", Rostock 1843, besonders S. 251 ff.) als die natürliche oder stufige Entwicklungsweise der Sache bezeichnete. Alle diese Denker, — am Bewußtesten und Ausdrücklichsten der Letztgenannte mit der, wie uns dünkt, glücklich gewählten Bezeichnung einer „stufigen" Entwicklung (weil dieselbe ebenso die allgemeinen Stufen der Natur, wie die speciellern des organischen Lebens und der Entwicklung des Geistes zu charakterisiren taugt) — meinen denselben Gedanken, der auch dem ursprünglichen, in seiner Wahrheit gefaßten Hegel'schen Begriffe der Dialektik eigentlich zu Grunde liegt: daß die allgemeine und nothwendige Stufenfolge von Unterschieden und Verwandlungen, welche ein Gegenstand durchläuft, von der Wissenschaft getreu nachgebildet (was der empirischen Behandlung entsprechen würde), aber eben darum auch in seiner innern, aus dem Einheitsbegriff des Gegenstandes hervorgehenden Nothwendigkeit begriffen werden müsse (was man sonst das „Apriorische" genannt und im Gegensatze mit dem Empirischen der Spekulation vorbehalten hat): daß jeder Gegenstand demnach, wenn auch keinesweges eine „eigenthümliche Methode", wohl aber eine völlig eigenthümliche und freie Ausbildung jenes allgemeinen methodologischen Princips, seiner Natur und Entwicklung gemäß, bei sich führen müsse. Dies sehen wir als den alleinigen, aber entscheidenden Gewinn zu einer allgemeinen Verständigung über die wahre Methode an, wo es sodann auf die verschiedenen Bezeichnungen derselben weniger ankommen

so eine Stufenreihe von immer vollendetern, geistigern, d. h. ihrem Begriffe gemäßeren Zuständen durchschreite, deren jede untergeordnete die höhere bedingt und zugleich ihr als Grundlage dient, bis in dieser Selbstentwicklung der ganze Begriff des selbstbewußten Geistes erreicht, das Wesen (der Begriff) der menschlichen Seele verwirklicht ist.

Die allgemeine Idee einer solchen objektiven Entwicklungsgeschichte des Geistes wurde bestimmter zuerst angeregt durch den allgemeinen von Fichte's Wissenschaftslehre und von der Naturphilosophie ausgehenden Impuls, und Schellings „System des transscendentalen Idealismus" (1800) können wir als den ersten, ausgeführtesten Versuch einer solchen genetischen Geschichte des Selbstbewußtseins betrachten. Der ältere Carus (Psychologie, II Bde 1808), wiewohl seinem Werke die Vorstellung noch zu Grunde liegt, „daß die Seele das Unbekannte sei", bestrebt sich dennoch nicht minder, aus der Einheit des Subjektes mittelst seines Verhältnisses zu einem Andern, Afficirenden, die Mannigfaltigkeit seiner Zustände herzuleiten. Die Einheit ist das Gefühl, in welchem sich die Selbstheit concentrirt: die Mannigfaltigkeit entspringt aus dem Objekte und wird durch den Sinn hervorgerufen. Die Richtung auf das Objekt, der Trieb, sucht das Gefühl mit dem Objekte auszugleichen. — Dieser grundlegende Anfang wäre vortrefflich gewesen, wenn es Carus gelungen wäre, theils die reichlich abgestuften Gegensätze des Bewußtseins, welche er unterscheidet, aus jenen Grundbegriffen heraus abzuleiten, theils überhaupt aber der rechten Idee des Geistes in voller Klarheit sich zu bemächtigen. So fehlte diesem psychologischen Systeme bei hoffnungsvollem Ausgange die Mitte und das abschließende Ziel, während wir das noch gegenwärtig geltende

kann. Der Name „Dialektik" aber, besonders zusammengenommen mit dem ebenso wichtigen Begriffe der „Aufhebung" (im doppelten Sinne der Tilgung, wie der Aufbewahrung der Gegensätze) wird, wie weiter unten gezeigt werden soll, für die Wissenschaft vom Geiste immer von bezeichnender Wahrheit bleiben.

Verdienst des Werkes nicht verkennen, den reichsten psychologischen Stoff in wohlgesichteter Auswahl des Einzelnen geboten zu haben.

Christian Weiß verdienstvolles Werk: „Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele" (1811) halten wir der Zeit nach für die erste wissenschaftliche Grundlage einer genetischen Behandlung der Psychologie. Die vom Kant'schen Standpunkt zurückgebliebene Halbheit ist mit entschiedenem Bewußtsein überschritten: die Untersuchung wird auf das Grundwesen des Geistes gerichtet, und der Inhalt derselben besteht nur darin, den Geist in seiner Entwicklung durch bestimmte „nothwendige Bildungsstufen" zu zeigen (die dem Verfasser an die Stelle der bisherigen Seelenvermögen treten), an welcher jenes Grundwesen desselben eben an den Tag kommt und sich verwirklicht. Die Mannigfaltigkeit entsteht ihm aus dem „Sinne", durch die Umstimmung, welche das an sich selbstständige (substantiell-individuale) Wesen des Geistes durch äußere Affektionen erhält, der es aber um seiner Selbstständigkeit willen Rückwirkung entgegensetzt, um sich mit der Affektion in Ausgleichung oder gegen sie mit sich selbst in Uebereinstimmung zu setzen: es ist der „Trieb", begehrend oder fliehend. So ist die Selbstständigkeit, das Substanzsein des Geistes die gemeinschaftliche Wurzel und Einheit jenes Grundgegensatzes des Sinnes und Triebes; aber weil der Geist beider Einheit ist, entwickelt er sich innerhalb ihrer, erhebt er sich von jenem zum Denken, von diesem zum Willen, in denen er erst eigentlicher (entwickelter) Geist ist.

Von hier an zeigte sich der Gedanke einer stufenmäßigen Entwicklung des an sich Einigen, untheilbaren Geisteswesens immer entschiedener, statt des sonst gewöhnlichen Begriffes entgegengesetzter Seelenvermögen. Steffens schrieb seine Anthropologie mit der analogen, aber umfassender gestellten Aufgabe, nachzuweisen, wie in den menschlichen Sinnen nach ihrem qualitativen Unterschiede die ganze Natur in's Subjektive erhoben und so dem Geiste, dem Bewußtsein entgegengebracht werde, wie überhaupt der Organismus und alle anthropologischen Vorbedingungen des

Geistes nicht etwa nur in Harmonie stehen mit dem Universum, sondern die Einheit aller seiner Thätigkeiten in einem individuellen Körper darstellen: wie der Mensch daher, leiblich als Schlußpunkt der Natur, und alle ihre Kräfte zur Einheit in sich verknüpfend, geistig der Anfang einer neuen, der Natur jenseitigen Entwicklung sei. Steffens hat, wie schon anderswo gezeigt worden, die große Bedeutung für seine Zeit, auch in diesem Gebiete das Princip der Individualität des Geistes, der Persönlichkeit, zum Mittelpunkte gemacht zu haben. Die entscheidende Bedeutung dieses Begriffes zur Fortbildung auch der gegenwärtigen Psychologie wird sich alsbald ergeben. — An die ähnlichen, populärer gewordenen Ansichten J. C. Heinroths (in seiner „Anthropologie" und „Psychologie als Selbsterkenntnißlehre") und G. H. Schuberts in seiner „Geschichte der Seele" bedarf nur erinnert zu werden: beide haben die Triplicität von Leib, Seele und Geist zum Hauptbegriffe gemacht, richtig nach unserer Ueberzeugung, sofern man darunter nicht drei Principe versteht, die zu einander kommen, sondern die Eine, untheilbare Geistesmonade, die zugleich lebendig oder seelisch ist, und eben dadurch es vermag leiblich zu werden, aus den chemischen Stoffen sich einen Außenleib zu erbauen.

VI.

Dies waren unmittelbar vor Hegel die zwar in vielem Betracht noch unbestimmten oder unausgeführten, aber leitenden Grundgedanken in der Psychologie. Hierzu trat nun Hegel selbst mit dem schärfern Bewußtsein von der Grundform der philosophischen Methode und von den verändernden Bedingungen, welche sie auch für die Psychologie mitbringen mußte. Dialektik wurde sie genannt, weil sie durch Ueberwindung und Vermittlung von Gegensätzen sich fortbewegt, die aber nicht Ergebniß der methodischen Behandlung oder gemachte Distinktionen sein sollen, sondern in der Natur des betrachteten Gegenstandes selber liegen müssen. Der wichtige Begriff der Aufhebung, der absoluten Negativität, als Negation der Negation, kam dazu, worin sehr glücklich die eigentliche Macht des Geistes, die ideelle, bewahrende Natur des Bewußtseins bezeich-

net ist. Die untergeordneten Stufen desselben sind zunächst entgegengesetzt den höhern: Empfinden ist nicht Vorstellen, Wahrnehmen nicht Denken, und umgekehrt. Aber das Untergeordnete, weil es Moment des Geistes ist, tritt in den höhern Zustand des Bewußtseins mithinüber, ist ihm immanent und dadurch in ihm „aufgehoben", zugleich aber in eine bewußtere, verklärtere Einheit aufgenommen und darin bewahrt. Die allgemeine Macht aber, in diese Gegensätze und Partikularitäten des eigenen Daseins sich zu entäußern, in jede völlig einzugehen und in freier Idealität dennoch zugleich über ihr zu bleiben, — diese ist das Wesen des Geistes, der Potenz nach einfach, in seiner Verwirklichung mannigfaltig; darin aber ein objektives System, eine in ihrer Mannigfaltigkeit sich nie verlierende, sondern alle ihre Gegensätze zum Ganzen ihrer eigenen Wirklichkeit zusammenfassende Einheit.

Dieser im Allgemeinsten festgestellte Begriff des Geistes, so wie der daraus sich ergebende allgemeine Charakter psychologischer Methodik darf nun nicht aufgegeben werden, wenn die Wissenschaft einer schon erworbenen Errungenschaft der Wahrheit nicht wieder verlustig gehen soll. Die Exnerschen oder ähnliche Vorschläge zur Behandlung der Psychologie würden daher keine Fortschritte, sondern, wie wir fürchten, die wesentlichsten Rückschritte veranlassen. Indeß scheinen überhaupt zu solchen Rückschritten in der Wissenschaft die bloßen Gegner der Hegel'schen Philosophie, die, welche Alles an ihr verkehrt und nur ihr Gegentheil richtig finden, auf das Kräftigste entschlossen. Diesen sich ebenso entschieden zu widersetzen, wie es bisher von uns gegen den ausschließlichen Hegelianismus geschehen, ist es volle Zeit. Jenen unter sich selbst sehr verschiedenen Rathschlägen nämlich folgend, würde die Philosophie das kaum errungene Bewußtsein wieder verlieren, wie überhaupt in ihr sicher und objektiv fortzuschreiten sei; sie würde sich wieder in der willkührlichsten Anarchie und in überflüssigen Wiederholungen verirren, die aus jeder bloßen Reaktion, aus jeder Desorientirung über das wahrhaft erlangte Gesammtresultat hervorgehen.

Damit steht indeß nicht im Widerspruche unser weiteres Bekenntniß, daß von den Resultaten der Hegel'schen Psychologie im Einzelnen kaum vielleicht ein Stein auf dem andern bleiben möchte, daß auch die besondere methodische Anordnung völlig umgeschmolzen werden müsse, indem, wie wir vorläufig schon gezeigt, die tiefe allgegenwärtige Einheit, mit welcher auf allen Stufen des Geistes in eigenthümlicher Weise Erkennen, Fühlen und Wollen sich durchdringen, nicht, wie bei Hegel, durch eine einfache dialektische Reihe, sondern nur durch die Dreiheit paralleler Reihen zu einer wahren, objektiven Darstellung gelangen kann.

Aber noch ein tiefer greifender Grundmangel seiner Psychologie ist nachzuweisen. Hegel hat nur die metaphysische Kategorie des Geistes gefunden; und so sehr wir ihm dies so eben zum Verdienste angerechnet haben, so wird daraus doch zugleich erst das durchgreifende Versäumniß seiner Psychologie verständlich, welches freilich bisher weder von seinen Commentatoren, noch von den Gegnern, in seiner Eigentlichkeit erkannt worden ist, — daß er, auch in ihr mit der bloß metaphysischen Auffassung sich begnügend, nicht bis zum Begriffe des realen Geistes hindurchdrang, ja daß er diese Frage ganz unberührt stehen ließ, als ob dies Problem nicht ein anderes und besonders zu behandelndes sei!

Wir erklären dies näher. Wie er, in seiner Logik vom Sein anhebend, damit alles Seiende schon einbegriffen zu haben meinte, wie er deßhalb kein Seiendes anerkennt, als nur „das absolute Sein", weil nämlich ihm (mit Recht) das Sein als erstes metaphysisches Prädikat des Absoluten gilt — womit aber über die Frage nach dem Wesen des real Seienden noch gar Nichts präjudicirt ist: — wie er in der Naturphilosophie, sobald er an das Lebendige kommt, ebenso nur von einem „Leben" weiß, das lebendige Individuum aber, als ob sich dies von selbst verstände, deßhalb nur für die wechselnden, vergänglichen Erscheinungen jenes (All-) Lebens hält — während, an sich selbst und der allgemeinen Natur der Begriffe nach, der Begriff: „Leben" nur das allgemeine Prädikat gewisser, anderweitig zu suchen-

der und zugleich zu untersuchender realer Substanzen sein kann: — völlig ebenso kommt er auch in seiner Lehre vom „subjektiven Geiste" über jene allgemeine Kategorie des Geistes, über die ebenso allgemeinen Prädikate des Denkens und Wollens, als des wahrhaft Substantiellen jenes „Geistes", nicht hinaus.

So wenig, wie dort, läßt er auch hier die Unterscheidung sich beigehen, daß der reale, der Menschengeist, ein Mehr sein könne, ja sein müsse, als jene bloß allgemeine Kategorie, die lediglich vielmehr als gemeingültiges Grundprädikat aller realen Substanzen zu gelten hätte, denen der Charakter der Geistigkeit beigelegt werden muß. Und ganz auf gleiche Weise, wie dort, überspringt er völlig auch diese Frage. Weil er nur von der Kategorie, vom allgemeinen Geiste, Kunde nimmt, ist ihm zugleich damit entschieden die Substanzlosigkeit des individuellen Geistes, und aus dem gleichen Grunde, warum das Einzel-Lebendige nur die vorübergehende Erscheinung des Alllebens sein soll, ist ihm auch der endliche Geist an sich selbst ein Mark- und Bestandloses, nur Moment im Processe des Allgeistes; kurz auch hier bleibt es für Hegel bei der sonst schon nachgewiesenen Hypostasirung metaphysischer Kategorieen, die, statt allgemeine Prädikate des Realen zu sein, wie es ihre ursprüngliche und einzig wahre Bedeutung zu sein schiene, in ihrer abstrakten Reinheit vielmehr das Reale selbst sein und alle Bestimmungen im Realen hervorbringen sollen, während gerade von dieser Seite aus, an der realen Wirklichkeit des Geistes, an den durchgreifenden, bis in die tiefste Wurzel geistiger Individualität hereinreichenden Unterschieden desselben, überhaupt sich entscheiden kann, ob jenes ganze Hegel'sche Erkenntnißprincip ein zureichendes sei, ob es nicht von hier aus auch nach Rückwärts, nach seiner Logik oder Metaphysik hin, sich auflöse?

Man sieht, die Frage ist grundentscheidend, nicht blos für die Psychologie selber, sondern, wenn sie an dieser zum klaren Abschluß gekommen, allgemeiner noch für das ganze Verhältniß des Metaphysischen zum Realen. Aber man irrt, wenn man glaubt, daß Hegel durch sein Princip in irgend einer Weise über sie ab-

geschlossen hätte: er hat ihr eigentliches Gebiet nirgends berührt, nicht einmal zum Bewußtsein gebracht, um was es in der ganzen Frage sich handelt; seine Philosophie, so wie sie von ihm hinterlassen worden, existirt in ihrer Eigenthümlichkeit nur dadurch, daß diese Untersuchung vielmehr übersprungen wird. Dies System zeigt nicht den Sieg des Allgemeinen über das Individuelle, des Metaphysischen über das Reale und Concrete, wie wenn das Letztere als das Nichtige und nur Scheinende, jenes als das allein Wahre erwiesen worden wäre: es ist lediglich das Ignoriren des ganzen Unterschiedes, das Nichteingehen auf denselben, welches jenes Resultat wahrhaft durch eine „Faulheit der Vernunft" zu Wege gebracht hat. Auch in seiner Lehre vom Geiste ist Hegel über die blos metaphysische Grundlage nicht hinausgekommen, und Alle, welche bisher von diesen Prämissen aus über ganz concrete Fragen der Psychologie entscheiden wollten, bis auf die Unsterblichkeit des individuellen Geistes, welche sie aus solchen Voraussetzungen entweder beweisen (Göschel und A.) oder widerlegen zu können meinten (Strauß und die Seinigen): alle diese befinden sich in einem principiellen Irrthume. Wie vermöchten doch aus dergleichen metaphysischen Allgemeinheiten so concrete Bestimmungen herausgeklaubt zu werden, welche nur auf dem Wege der Induktion und Analogie, mit Vergleichung und Erwägung alles Thatsächlichen, welches selbst empirisch noch lange nicht vollständig genug festgestellt ist, in langsam sich fortbildender Erforschung des Wesens des Geistes ermittelt werden können? Dies und Aehnliches haben wir ihnen zwar schon vor zehn Jahren nachgewiesen; aber, so klar und unabweislich es ist, hat es natürlich bei den Männern des „reinen Begriffes" nicht viel verfangen können.

Anmerkung. Gewiß hat die nüchterne Verstandesklarheit, mit welcher Strauß in seiner „christlichen Glaubenslehre" (II. §§. 109. 110.) die Versuche beleuchtet, aus dergleichen blos spekulativen, d. h. metaphysischen Begriffen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele darzuthun, einer überzeugenden Wirkung nicht verfehlen können. Hätte er jedoch auch hier gründlich auf den Kern dringen wollen, so müßte er sogleich sich selbst und seine

vermeintlichen Gegenbeweise mit einschließen in jene Gesammtwiderlegung; denn es ist nicht minder eine nur metaphysische Grundlage, auf welcher diese beruhen, und auch hier ist die gleiche, nur vom entgegengesetzten Ende herkommende petitio principii wirksam, durch die er seinerseits die Substanzlosigkeit, Endlichkeit und Vergänglichkeit des individuellen Geistes zu zeigen sucht.

Göschel glaubte die Unsterblichkeit aus folgendem Grunde erwiesen zu haben: Der menschliche Geist ist unvergänglich, weil das Substantielle in ihm, — der absolute Begriff, das Denken, — die unendliche Macht der Negativität ist, die damit auch dem einzelnen Subjekte in den eigenen Unterschieden und in seinem Anderswerden das Vermögen verleiht, unendlich überzugreifen über dieselben, und so die Selbstheit und Dieselbigkeit in ihnen ihm bewahrt. Hier wird mit Recht von Strauß der Zirkel aufgezeigt, daß man bei diesem Beweise schon stillschweigend voraussetze, was erst bewiesen werden solle: man hat eben erst zu zeigen, daß jene Unterschiede und das Anderswerden, in welchen die negative Macht des absoluten Begriffes sich ewig erhält, in der That die am einzelnen Subjekte hervortretenden Unterschiede sind, das ewige Sicherhalten aber dem einzelnen Subjekte selber zukomme, und dies mit dem absoluten Begriffe zusammenfalle, während auf dem Standpunkte, der Göscheln mit seinem Gegner gemeinschaftlich ist, die entgegengesetzte Auffassung ebenso denkbar ist, das einzelne Subjekt sammt seinen Unterschieden aus dem unendlichen Anderswerden des absoluten Begriffes selber hervorgehen zu lassen, wo dann für die Unvergänglichkeit des erstern von hier aus überhaupt Nichts bewiesen worden ist. Kurz, was vor allen Dingen zu beweisen wäre, und was von Göschel eben nicht bewiesen ist, wäre die Substantialität des endlichen Geistes. Ist diese jedoch einmal festgestellt, aus andern Prämissen, als die diesem ganzen Begriffsumkreise zugänglich sind: so ergäbe sich dann wohl aus ihr die weitere Folgerung, daß er auch an der allgemeinen Natur des Geistes theilhabe, über jedes eigene Anderswerden hinüberzugreifen und aus allen Selbstentäußerungen sich herzustellen. Es wäre dieser letztere Gedanke, auf jenes allgemeine Fundament

gestützt, zwar keineswegs schon ein Beweis für die Unsterblichkeit, aber wenigstens die allgemein metaphysische Grundlage zu einem solchen, der, wie gesagt, nur auf dem Grunde concreter empirischer Beobachtung, von empirischen Analogieen getragen, sich versuchen läßt. Göschels apriorischer Beweis bleibt daher unbegründet und unvollständig, und muß seinem Principe nach es bleiben; ganz dasselbe gilt aber auch von den Gegenbeweisen auf gleicher Grundlage!

Umgekehrt nämlich folgert Strauß mit dem ganzen Chore der links Stehenden aus Hegels Schule (a. a. O. S. 731.): „Weil der Geist zunächst nur das Allgemeine ist", — (woher anders weiß er dies, als blos daher, weil Hegel jene metaphysische Kategorie des Geistes, eben unbewiesener Weise, — hypostasirt hat?) — „weil er daher (?) individueller wird nur, sofern er in die partikulären Bestimmungen eingeht, welche die einzelne organische Individualität ausmachen": — (woher weiß ferner Strauß, oder wie hat er bewiesen, daß das Individualisirende der Geister blos ihre organischen Unterschiede sind?) — „so ist mit dem Verschwinden dieser organischen Individualität, welche sich im Tode vollzieht, auch der einzelne Geist aufgehoben: ewig, unsterblich ist nur der allgemeine, indem er in's Unendliche hin geistige Individuen hervorbringt." (Auch diese letztere Lieblingswendung, welche man in diesem ganzen Forscherkreise zu wiederholen nicht müde wird, ist, näher erwogen, höchst mystisch und unverständlich! Welcher weitern, hier überall noch fehlenden Vermittlungen, welcher tiefern Begründung bedürfte es, um diesen Gedanken überhaupt nur verständlich zu machen, der sodann zunächst blos eine der möglichen Hypothesen neben andern bleiben würde, — bis er bewiesen ist! Was soll es heißen: der allgemeine Geist — dies verblasene, nebliche Abstraktum, welches selber, zur Wirklichkeit hypostasirt, in einen Widerspruch umschlägt, — bringe „in's Unendliche" geistige Individuen hervor? — bringe sie hervor, entweder aus dem Nichts — was vollends der absolute Widerspruch wäre, — oder aus der Präexistenz der eigenen Schöpferfülle, wo er sie

dann weder hervorzubringen bedürfte, noch es vermöchte, weil sie dann ja schon existiren? Man sieht, daß der bekannte Begriff eines Uebergangs aus dem Idealen in's Reale, aus der Potenz in den actus, wonach das schon Existirende nur in die äußere Erscheinung, in das Werden tritt, auf höchst unklare Weise hier verwechselt wird mit dem Begriffe primitiver Entstehung und eigentlichen Hervorgebrachtwerdens. Dennoch soll sich in diesem unendlichen Hervorbringen endlicher Geister ein teleologischer Proceß, ein Fortschritt vollziehen, indem in ihnen der allgemeine Geist immer tiefer sich anschaut und zum Bewußtsein seiner selbst kommt. Wie kann es jedoch genügen, ihn als nur allgemeinen Geist zu denken, wenn ihm bei seinem Thun zugleich Zweck, Absicht und Ziel beigelegt wird? Und zuletzt noch: wenn ein Ziel vom absoluten Wesen durch Schöpferthätigkeit erreicht werden soll, ist es nicht schlechthin widersprechend, dies Hervorbringen als ein „in's Unendliche" Gehendes, d. h. nie völlig erreichtes zu bezeichnen? Schließt nicht überhaupt der Begriff einer Totalität, eines geschlossenen Universum, jede Vorstellung jener schlechten Unendlichkeit aus, die wir hier immer wieder, obwohl, wie wir meinten, principiell widerlegt, auftauchen sehen? Dies nur einige der Widersprüche und Lücken, welche zu heben sind, um diese ganze Ansicht — nicht zu beweisen, sondern vorerst zum klaren Gedanken zu erheben. Daß es hierzu zugleich eines tiefern Eingehens auf allgemein metaphysische Prämissen, überhaupt einer ausgebildetern Metaphysik bedürfe, als die Hegel'sche in diesen Theilen ist, kann der Inhalt der obigen Fragen schon andeuten. Indeß wäre damit überhaupt nur bewiesen, daß das ganze philosophische Fundament jenes theologischen Werkes lose und lückenhaft sei).

Ueberhaupt, sagt Strauß ferner (S. 726. 27), versetzt die — Spinosisch-Hegel'sche — spekulative Weltansicht das Substantielle nicht in die Einzelwesen, sondern jenseits ihrer in den absoluten Geist, zu welchem sich die Individuen, als wechselnde, mithin wie entstandene, so auch vergängliche Accidentien, als vorübergehende Aktionen seiner immanenten Negativität verhalten. Diese historische Berichterstattung, so richtig sie ist, trägt jedoch

nicht das Kleinste dazu bei, in der That zu erweisen, worauf es hier ankommt, nämlich die völlige Substanzlosigkeit des endlichen Geistes.

So sehen wir denn, daß Strauß sammt allen hierin mit ihm Gleichdenkenden, nur nach der entgegengesetzten Seite hin, in denselben Fehler verfallen ist, welchen er an Göschel so energisch gerügt hat: auch er legt, was er zu beweisen gedenkt und bewiesen zu haben meint, den Prämissen des Beweises verborgener Weise unter, und glaubt es dann erst durch den Beweis erhärtet zu haben. Er setzt voraus für diesen Beweis der Sterblichkeit, daß das Substantielle überall nur das Allgemeine, alles Individuelle ein Nichtiges, Vergängliches sei, setzt also voraus die Substanzlosigkeit des individuellen Geistes, und folgert sodann daraus — idem per idem — die Endlichkeit und Vergänglichkeit desselben, d. h. sagt in Form der Folgerung nur dasselbe, was er für sie vorausgesetzt. Kurz — umgekehrt wie bei Göschel — was vorerst zu beweisen wäre, die Substanzlosigkeit des einzelnen Geistes, die Behauptung, daß das Individualisirende in ihm lediglich das Organische, die mit dem Leibe gesetzten Unterschiede seien — dies hat er eben nicht bewiesen, dies ist überhaupt noch nicht erwiesen, die ganze Frage in dieser Bestimmtheit noch nicht angeregt und zur Aufgabe der Psychologie gemacht worden.

Wäre aber in der That jene Prämisse schon dargethan: so hätte man damit doch erst nur den Anfang des Beweises angetreten und ganz andere Zwischenfragen wären noch zu erledigen. Denn selbst vorausgesetzt, daß eine metaphysische Weltansicht für gründlich und erschöpfend gehalten werden könnte, nach welcher das Leben des absoluten Geistes nur „im unendlichen Hervorbringen individueller Geister" bestehen soll: so läßt dieselbe, an sich betrachtet, wiederum die doppelte Auslegung zu, daß diese Individualitäten entweder ein geschlossenes und in sich vollendetes Geisterreich ausmachen, selber also als ewig, und ewig dieselben zu denken wären, oder daß sie andere und immer andere, stets entstehende und wieder vergehende seien in's Unendliche hin. Für

welche dieser beiden, mit den metaphysischen Prämissen über die Unsterblichkeitsfrage innig zusammenhangenden Weltansichten man sich entscheide, hängt offenbar von ganz andern Untersuchungen ab, als die bisherige Metaphysik, besonders die im Umkreise jener Denker übliche, noch berührt hat. Zugleich aber ergiebt sich, daß, wie die Metaphysik unstreitig auf die Grundauffassung des psychologischen Problemes, so umgekehrt die concrete Betrachtung des Wesens des Geistes in der Psychologie die wesentlichste Rückwirkung haben müsse auf Lösung jener metaphysischen Doppelfrage. Aber beide Auskunftsweisen auch nur obenhin betrachtet, wird derjenige, welcher die Begrifflosigkeit eines jeden solchen Auslaufens in das „schlechte Unendliche" ein für allemal sich klar gemacht hat, wie sie auch hier wieder uns geboten wird in der behaupteten Hervorbringung von Geisterindividuen in's Unendliche, sich schwerlich entschließen können, für diese Seite der Frage sich zu entscheiden, sondern, so gewiß das Universum, als Abdruck der absoluten Vernunft, nur als ein geschlossenes, in sich vollendetes, gedacht werden kann, in welchem ein Neuentstehen in's Unendliche hin völlig sinnlos wäre, wird er diese krude, dem rohsinnlichen Anschein abgeschöpfte Vorstellung auch hier, und hier vorzugsweise, fern halten. Gewiß ist es übrigens keine der geringsten Incongruenzen und Widersprüche der hier beleuchteten Denkart, daß dieselbe, während sie nicht müde wird, Kanten sein begriffloses Verfallen in das schlecht Unendliche vorzurücken, indem er die Vollendung des gegenwärtigen Weltdaseins erst in ein Jenseits verschiebe, auf eine weit entscheidendere Weise sogar in den Widerspruch verfällt, die Schöpfung in ihrem wesentlichsten Theile, dem Geisterreiche, überhaupt niemals enden lassen zu wollen.

In Summa möchte sich gezeigt haben, — und diese Evidenz ist es, die wir beabsichtigen, — daß überhaupt mit bloßer Metaphysik, mit jenen Allgemeinbegriffen an Erledigung so inhalts- und beziehungsreicher Fragen, wie Substantialität oder Nichtsubstantialität des individuellen Geistes, wie Vergänglichkeit oder Nichtvergänglichkeit desselben innerhalb seiner unmittelbaren Lebenserscheinung, gar nicht heranzukommen sei. Diese Einsicht zu-

nächst wollte meine, auch von Strauß in seinem Werke (§. 108. S. 715 ff.) angezogene Schrift „über die Persönlichkeit und individuelle Fortdauer“ erwecken; sie wollte die ganze Frage aus dem Kreise blos metaphysischer Kategorieen und allgemeiner, auch ethischer oder religiöser, Betrachtungen hinwegrücken auf das Gebiet empirischer Induktion und Analogieen. Daß jedoch in diesem Gebiete überhaupt, also auch in Bezug auf die besondere Frage nach der Fortdauer des Menschen, kein Beweis „aus spekulativer Nothwendigkeit“ geführt werden könne — nicht für dieselbe, aber ebenso wenig auch gegen sie — wußte der Verfasser so gut, daß er gerade dies in's Licht zu setzen für eine Hauptaufgabe des kritischen Theiles seiner Schrift ansah.

Dennoch hat man von jener Seite her die für den Begriff der Fortdauer dort aufgestellten allgemeinen Analogieen der Natur und des geistigen Lebens, wie beide in wirklicher Erscheinung vor uns liegen, und wie, sie weiter zu verfolgen und im Einzelnen durchzuführen, als die noch lange nicht vollendete Aufgabe der künftigen spekulativen, wie empirischen Wissenschaft bezeichnet worden ist, — im Sinne abstrakter Begriffsmäßigkeit genommen und auch in ihnen den Versuch einer dialektischen Entwicklung, eine auf sofortige Vollendung Anspruch machende Demonstration in Hegel'schem Sinne gesehen, und dafür die nöthigen Ingredienzien in ihnen vermißt: — mit vollem Rechte, und wir selber sind gleicher Meinung; aber wir lehnen die ganze Umdeutung unseres Verfahrens ab. Es ist vielmehr gezeigt worden, daß überhaupt nicht aus reinen Begriffen von Leben, Seele, Geist, und aus einer vermeintlichen immanenten Nothwendigkeit in denselben, sondern aus empirischer Betrachtung ihrer gesammten Erscheinung ihr concretes Wesen erkannt und das Fundament auch jener Untersuchung gelegt werden müsse, die jedoch, als künftige überempirische Zustände betreffend, niemals die Evidenz einer erwiesenen Thatsächlichkeit erhalten können. Und dennoch — daß die aus gleich abstrakter Auffassung geschöpften Gegengründe entkräftet sind, daß sich die gewohnten Einwendungen gegen die Möglichkeit einer Fortdauer, nach pantheistischen wie nach naturalistischen Prämissen,

als bedeutungslos und nichtig gezeigt haben, daß also wenigstens das Gleichgewicht zwischen den entgegengesetzten Ansichten hergestellt ist, bis zur künftigen, auf einen neuen philosophischen Bildungsstandpunkt zu gründenden Entscheidung: — sollte diese Einsicht nicht für sich schon als ein Fortschritt, als allgemein förderliche Orientirung betrachtet werden dürfen?

Bei dem Allen wird dies Problem für die Philosophie immer vom tiefsten, erregendsten Interesse bleiben; ja es wird eine durchgreifende Lebensfrage für sie sein, nach welcher Seite hin sie sich darüber entscheide. Man hat neuerdings in wiederholten Ausführungen darauf hingewiesen, daß es für die ächte Moralität von keinem Einflusse sein könne, ob man sich philosophisch für oder gegen die Unsterblichkeit erkläre. Wir treten, die Frage so gefaßt, dieser Behauptung völlig bei: — die ächt sittliche Gesinnung und die aus ihr entspringende reine Neigung, ihr zu folgen, gehört ebenso zum Wesen des Geistes und thut ebenso allein ihm Genüge ohne alle Nebenabsichten und Erfolge, wie etwa der intellektuelle oder ästhetische Genius in dem aus seinem Innern hervorquellenden Thun die vollgenügende Lust findet; und wie bei diesem von keinem Gebote oder Verbote die Rede sein kann, so sollte eigentlich auch dort dieser Begriff nicht als der wesentliche und charakteristische gelten. Und dies ist zum Theil schon erkannt worden: die spekulative Ethik in ihrer neuern Entwicklung hat die Form des Gebotes und Verbotes mit Recht als eine nur untergeordnete Gestalt der Sittlichkeit nachgewiesen.

Dennoch liegt in der ganzen Verknüpfung jener Begriffe und in dem Verhältnisse, welches man ihnen darin zum Probleme der Fortdauer gegeben hat, etwas Dürftiges und Enges: ja es läßt eine gewisse Beschränktheit der Auffassung, oder, noch eigentlicher vielleicht, eine sophistische Entstellung nicht verkennen, wenn man in dem Bestreben der bisherigen Theologie und Moral, die Begriffe der Sittlichkeit und Tugend mit dem der Fortdauer in Verbindung zu bringen, nichts Höheres zu finden weiß, denn nur das gemeine Bestreben, dem sinnlichen Menschen durch Vorspieglung künftigen Lohnes oder künftiger Bestrafung die sonst fehlenden

Motive der Sittlichkeit lebendig zu erhalten, nicht einen tiefen, wenn auch ungeläuterten, dennoch die entgegengesetzte Ansicht mit Recht von sich stoßenden Vernunftinstinkt. Der wahre, tiefer liegende Grund jener Verbindung ist vielmehr derselbe, welcher auch für jede philosophische Weltansicht die Frage nach der Fortdauer des menschlichen Geistes zu einer principiell-entscheidenden macht. Ist der endliche Geist substanzlos? Hat auch im höchsten Gebiete der Freiheit und sittlichen Selbstthat nur das Allgemeine Wahrheit; ist dies das allein darin Wirksame und Reale? Giebt es daher kein geistig Individuales und eigen Geartetes; also überhaupt nur Freiheit, als universal geistige Macht, völlig in gleichem Sinne, wie das Denken gefaßt wird, — kein Freies, aus innerer centraler Eigenheit her sich Entscheidendes? Daß dies eine Principienfrage durchgreifendster Art ist, die, je nachdem man sich über sie entscheidet, auch in alle einzelnen Theile der Philosophie des Geistes entgegengesetzte Resultate hineinbringen muß, erkennt Jeder. Hat man aber einmal die fundamentale Unzulänglichkeit der ersten Ansicht sich erwiesen, hat man zugleich durch allgemein metaphysische Begründung in der entgegengesetzten feste Wurzel gefaßt: so kann man sich nicht bergen, daß auch in Betreff jener besondern Frage ein unversöhnlicher Widerstreit zwischen beiden Weltansichten zurückbleiben müsse. In jener kann für den Begriff einer Fortdauer des individuellen Geistes gar kein Raum übrig bleiben, weil nach ihr ein Dauerndes nirgends überhaupt im Individuellen zu finden ist. Ist man dagegen aus metaphysischen Prämissen auf die Nothwendigkeit des Begriffes endlicher Substantialität gekommen; hat man zugleich durch gründliche psychologische Ausführung sich bewiesen, daß der menschliche Geist gerade aus seinem geistigen Principe her den Quell seiner Individualität schöpfe, und daß von ihm aus das Individualisirende sich auch auf den Organismus erstrecke und in diesem sich auspräge, wie daher die oben vernommene Behauptung völlig erfahrungswidrig sei, „daß das Individuelle im Menschen bloß in seinen organischen Unterschieden liege“: dann wird auch — und dann gewiß — das Interesse an jener Frage wieder

erwachen, weil sie durch das Ganze dieser Weltansicht gefordert ist. Das ist die rechte metaphysische Behandlung dieses Problemes, dies auch der Antheil, den die gesammte theoretische Philosophie an der Lösung derselben zu nehmen hat, daß sie von allen Seiten, metaphysisch, wie physiologisch und psychologisch, die Substantialität, Idealität und innere Unverwüstlichkeit des menschlichen Geistes zeigt, seinen sämmtlichen empirischen Bethätigungen gegenüber.

Seine Fortdauer ebenso sehr, wie seine in irgend einem Sinne anzunehmende Vordauer (Präexistenz: — nach dieser Seite hin haben sich die bisherigen Untersuchungen beinahe noch gar nicht gewendet; sie hätten an das Problem der Zeugung anzuknüpfen, das höchste der Physiologie, zu dessen Lösung es einer schon vollendeten Lehre vom Leben bedürfte; denn Lösung dieses Problems ist es nicht, wenn man auch, worin es die neuern Untersuchungen zu großer Vollständigkeit gebracht haben, die bei der Zeugung stattfindenden äußerlichen Hergänge bis in's Kleinste nachweisen kann): — diese beiden gegenseitig sich fordernden Begriffe müssen in der gesammten Konsequenz einer Weltansicht begründet sein, in welcher es vor allen Dingen als der größte Widerspruch erkannt wird, daß ein qualitativ Eigenthümliches, Eigengeartetes, überhaupt neu entstehen, ebenso verschwinden oder vernichtet werden könne.

Aber hiermit sind, wie schon bemerkt, nur die ersten Prämissen zur Erledigung jener Frage gegeben: über die metaphysische Denkbarkeit oder sogar die allgemeine Nothwendigkeit einer Fortdauer hinaus muß auch die Frage nach dem Wie, nach ihrer nähern Beschaffenheit in Anregung kommen. Hier ist es gleichfalls ein physiologisch-anthropologisches Problem, welches zunächst uns entgegenkommt: was der Tod sei, und welcher Leib es eigentlich ist, der vom Tode ergriffen und in ihm zerstört werde? In dieser Beziehung ist die Physiologie schon völlig im Stande, den Satz auszusprechen: daß die den Leib erbauende organische Kraft (die in ihm sich verwirklichende Idee des individuellen Lebens) nicht vom Tode berührt werden kann, daß sie bei diesem Hergange nur die Wirksamkeit auf ihr Produkt, den Leib, fallen läßt, sich

in die Latenz zurückzieht. Aus diesem großen und bedeutungsvollen Satze ergäbe sich zunächst aber nur die universale Unverwüstlichkeit der lebendigen Substanzen, nicht was wir Unsterblichkeit nennen; und überhaupt wird nach dieser Seite hin der Faden der Untersuchung bald abreißen müssen, weil es uns nicht gelingen kann, in die subjektive Innerlichkeit der Thiere, der nächsten Repräsentanten jenes Princips, gehörig einzudringen. Aber im Menschen tritt zu ihm ein neues, bewußtmachendes Princip hinzu, welches sich ebenso an der den Leib organisirenden Kraft verwirklicht, und mittelst ihrer sich herauslebt, wie diese an der chemischen Stoffwelt, aus der sie ihren Leib producirt. In jenes vermögen wir nun selbstbetrachtend völlig einzudringen; das Geheimniß unseres Innern, das Verhältniß unseres Diesseits zu unserer Jenseitigkeit muß hier thatsächlich zu lesen sein, aus den normalen, wie den anomalen Zügen sich entdecken lassen, welche der Menschengeist in seiner extensiven und intensiven Selbstgegebenheit uns vor Augen legt. Dies ist der langsam zu gewinnende, aber in sich festgegründete Weg für alle Probleme des Geistes, und so auch für dieses.

Damit glaube ich auf den Standpunkt meiner Schrift über Persönlichkeit und individuelle Fortdauer zurückgeführt zu haben, die eher alles Andere ist, als, wofür diese Kritik sie gehalten, eine apriorisirende Dialektik aus reinen Begriffen.

(Beschluß im nächsten Hefte.)

Eine physiologische Ansicht von den sittlichen Dingen.

Von

Dr. Romang,

Pfarrer zu Därstetten im Canton Bern *).

J'ai cru qu'on devoit traiter la morale comme toutes les autres sciences, et faire une morale comme une physique expérimentale. Helvétius de l'esprit.

Von Sokrates sagt Cicero, er zuerst habe die Philosophie aus dem Himmel herabgerufen, ihr in den Städten ihren Ort angewiesen, sie auch in die Privatwohnungen eingeführt, und sie genöthigt, über das menschliche Leben, die Sitten, und das Gute und Böse Untersuchungen anzustellen **). Beinahe sollte man in unserm Zeitalter wünschen, daß Sokrates wiederkehrte, und der Philosophie zum zweiten Mal eine solche Richtung gäbe, denn wohl noch weiter, als der Himmel, in welchem sie sich vor Sokrates mit den Bewegungen der Gestirne beschäftigte, von der Erde entfernt ist, ist sie in der neuern Zeit von dem menschlichen Leben, von der Untersuchung des Guten und Bösen abgekommen, wenn doch jenes Land der Mütter, wo es selbst dem in allen menschlichen Dingen wohlerfahrenen Faust unheimlich zu Muthe ward, erklärt worden ist als das Gebiet der abstrakten Kategorieen, also ganz eigentlich der neuern deutschen Philosophie. In der Vernachlässigung der ethischen Seite zeigt sich aber nicht nur eine partielle Unvollendung der gegenwärtigen Philosophie, sondern dieselbe gereicht ihr auch auf dem Gebiete, wo sie sich der ausgezeichnetsten Leistungen rühmt, zum offenbaren und großen Schaden.

Es ist aber auch bereits der Ruf laut geworden, welcher die Philosophie zur Untersuchung über das Gute und Böse zurückfüh-

*) Vergl. Zeitschrift Bd. VII. Heft 2. S. 173.

**) Tusc. V, 4.

ren will. Die Ethik von Harleß hat freilich ihre Bedeutung nicht als philosophische Bearbeitung des Gegenstandes, doch wird sie dazu beitragen, das wissenschaftliche Interesse auf diese Dinge hinzuleiten. Der Magus, welcher versprochen hat, die Philosophie wieder zurecht zu bringen, scheint allerdings jetzt des Guten und Bösen weit mehr Rechnung zu tragen, als früher. Und in unserer Zeitschrift ist, nachdem sie schon früher einen beachtenswerthen Artikel über die ethischen Kategorieen *) mitgetheilt hatte, ganz neuerlich auf eine Weise von dem gegenwärtigen Zustande der praktischen Philosophie gehandelt worden, daß wir nicht, wie sonst unerläßlich gewesen sein würde, uns sorgfältig zu rechtfertigen brauchen, wenn wir es unternehmen, in einer, freilich nur unvollständigen, Skizze eine eigene Auffassung der sittlichen Dinge vorzulegen.

Nach unserer schon in einer andern Abhandlung **) ausgesprochenen Ueberzeugung ist es, bei dem gegenwärtigen Zustande des Wissens, für eine Untersuchung, die sich nicht in das Gebiet einer bestimmten Schule eingränzen, sondern überhaupt mit dem für solche Verhandlungen reifgewordenen Bewußtsein sich in Rapport setzen möchte, nicht der angemessenste Anfang, von einem bestimmten philosophischen Systeme auszugehen. Denn gesetzt auch, die Anfänge der besondern Wissenschaft wären in einem allgemeinen wissenschaftlichen Systeme bereits soweit entwickelt, daß die richtigste Bearbeitung derselben nicht von vorn anzufangen, sondern nur auf dem bereits für alle Zeit gelegten Grunde fortzubauen hätte; so hat sich doch kein System die allgemeine Anerkennung errungen, welche vorausgehen müßte, wenn ohne weiteres an ihre Sätze, als an unbestrittene Axiome, angeknüpft werden sollte.

Wer aber auf jede solche Anknüpfung verzichtet, wird seine Untersuchung mit einer möglichst auf den Gegenstand sich concentrirenden und in denselben sich versenkenden Besinnung anfangen, und sie dann von dem Anfangspunkte der sich dem un-

*) Band VIII. Heft 2.

**) System der natürl. Rel.-Lehre 2c. 1841. §. 2. 3. 5.

befangenen Bewußtsein hier aufdrängenden unmittelbarsten Auffassung aus so fortzuführen trachten, daß das natürlich fortschreitende Denken seine Zustimmung nicht versagen könne. Diejenigen freilich werden eine solche Abhandlung gar keiner Beachtung würdigen, welche nur dem, was ihrer Manier folgt, wissenschaftliche Bedeutung zugestehen. Allein wir kümmern uns eben nicht sehr um die Uebereinstimmung mit einer Partei, deren Weise sich niemals bei den gebildeten Geistern der verschiedenen europäischen Völker als die einzige und nothwendige Form aller wissenschaftlichen Erkenntniß geltend machen wird.

Vor allem Weiteren steht uns nur die Ueberzeugung fest, der Gegenstand der Sittenlehre sei nicht weniger, als derjenige irgend einer andern Wissenschaft, ein reales Sein, sie sei in sehr ähnlicher Weise, wie die Naturwissenschaft, ein reales Wissen.

Da es nicht darum zu thun ist, die Stellung unserer Untersuchung zum vollständigen System der philosophischen Wissenschaft zu bestimmen, sondern nur den Gegenstand unserer Untersuchung zu ergreifen; so brauchen wir auch nicht sorgfältiger einzugehen auf die Frage, ob ein höheres, allgemeinstes Wissen den hier als reales Wissen bezeichneten Wissenschaften der Natur und des Sittlichen vorausgehen solle. Doch wollen wir gerne zu erkennen geben, daß wir in dieser Beziehung ganz ähnliche Ueberzeugungen hegen, wie in der oben angeführten Abhandlung *) angedeutet worden sind. Allein wohl alle Mitarbeiter der Zeitschrift würden zugeben, daß das höchste Wissen noch nirgends in befriedigender Gestalt ausgebildet worden sei. Mithin wird es unserer Arbeit auch nicht sehr zum Vorwurf gereichen, wenn sie nicht von der Voraussetzung eines solchen höchsten Wissens ausgeht. Wir bemerken nur noch, daß auch dieses höchste, allgemeinste Wissen, die philosophia prima, ein nicht bloß abstractes, nicht eine bloß negative Philosophie würde sein müssen, wenn es

*) Chalybäus, die ethischen Kategorieen ꝛc. Zeitschr. VIII Heft 2. S. 167.

ein wirkliches Wissen enthalten soll. Hingegen würde es in den allgemeinsten Begriffen nur die allgemeinsten Gesetze und Bestimmtheiten alles Seins und Erkennens enthalten, so daß jede besondere Wissenschaft zwar nicht eben schicklich angewandte Wissenschaft heißen, jedoch den besondern Gegenstand nach den allgemeinsten Begriffen und Gesetzen alles wissenschaftlichen Erkennens zu erfassen haben würde, wo denn allerdings die Grenzen zwischen der die Principien oder Kategoricen enthaltenden höchsten, und der den besondern Gegenstand erkennenden Wissenschaft schwer genug werden verzeichnet und jeder Zeit ohne alle Uebergriffe festgehalten werden können.

Wenn wir gleich sagen wollten, welches das reale Sein sei, von dem die Sittenlehre das Wissen darzustellen habe, so würden wir den Hauptgegenstand aller ethischen Untersuchung in einer nicht gehörig begründeten Behauptung hinstellen. Aber ein Sein, eine Realität überhaupt ist nothwendig als Gegenstand dieses Wissens anzunehmen.

Es sollte überflüssig sein, dieß noch besonders auszusprechen. Die Feststellung dieses Satzes ist indessen von der durchgreifendsten Wichtigkeit für die ganze Auffassung des Sittlichen. Die wenigsten Sittenlehrer halten strenge an dieser Grundansicht fest, auch wenn sie dieselbe nicht eigentlich bestreiten, und bekanntlich wird sie nicht nur von dem gemeinen Bewußtsein, sondern auch auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Betrachtung von den Meisten wirklich verworfen.

Nicht das Sein, sondern das Sollen, heißt es seit Kant, sei der Gegenstand der praktischen Philosophie. Das Sollen, der Imperativ, dessen wir uns in Ansehung unseres Handelns bewußt seien, ist von diesem Philosophen aufs Entschiedenste dem Inhalt der Natur, und den Bestimmungen theoretischer Gegenstände überhaupt, als seienden, wobei das Sollen gar keine Bedeutung habe, entgegengesetzt worden *). Und noch bestimmter unterscheidet Fichte das Gebiet des Begriffs, wo einzig freie Ursachlichkeit

*) Kritik d. r. Vernunft S. 575.

Platz finde, von demjenigen des **Seins**, als der Sphäre der Naturgesetzlichkeit *).

Dagegen erkennt jedoch die Hegel'sche Philosophie ein Sollen an auch auf dem Gebiete der metaphysischen Kategorieen, und Schleiermacher hat bekanntlich die Naturwissenschaft und die Ethik in dieser Hinsicht als gleichartig angesehen, in der Natur, nämlich inwiefern das erscheinende Sein nicht seinem Begriffe angemessen ist, ein Sollen nachgewiesen, und umgekehrt auf dem ethischen Gebiete ein Sein angenommen **). Und wohl noch entschiedener muß Beneke der Sittenlehre einen realen Gegenstand vindiciren, wenn er dieselbe als eine Physik und auf eine dem in der Naturwissenschaft befolgten Verfahren entsprechende Weise bearbeiten will.

Wie sollte auch die Sittenlehre nicht ein Sein zum Gegenstande haben? Wäre ihr Gegenstand auf keine Weise ein wirklich seiender, so wäre er nothwendig ein **nichtseiender**, ein nichtiger, ein **Nichts**. Und entsprechend dem alten Satze: non-entis nulla sunt praedicata, würde auch gesagt werden müssen: non-entis nulla est scientia. Doch darf man nicht läugnen, daß auf dem Gebiete der Natur, überhaupt auf der Seite, welche man die theoretische nennt, das Sollen ungleich zurückstehe hinter dem Sein, und umgekehrt auf dem Gebiet des Sittlichen das Sein hinter dem Sollen.

Wohl die meisten würden, wenigstens so obenhin, einstimmen, wenn einer sagte: gewissermaßen sei der Gegenstand der Sittenlehre das Allerhöchste und Realste in allem endlichen Sein, und doch sei es immer weit mehr nur ein Gefordertes, ein Sollen, als ein wirkliches Sein. Dieses Entgegengesetzte hält das gemeine Bewußtsein zugleich fest. Bei einer solchen Vorstellung, gesetzt sie dürfte nicht aller Wahrheit entbehren, kann sich jedoch nur befriedigt fühlen, wer entweder zu keiner höhern Entwickelung fortgeschritten ist, oder über andern Interessen nicht dazu kommt, dem

---

*) Sittenlehre S. 31. und 33.

**) Sittenlehre S. 39. Abhandlung über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz.

hier unläugbar gegebenen Probleme seine Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Es will übrigens, auch bei der schroffsten Entgegensetzung der Naturwissenschaft und der Sittenlehre, und bei der einseitigsten Hervorhebung des Sollens auf dem Gebiete der letztern, doch keiner dieser alles Sein entziehen. Nach der Kantischen Auffassung soll der praktischen Vernunft, der Freiheit, dem Sittengesetz, die wahrhafteste Realität zukommen, und sogar die Begriffe von Gott und Unsterblichkeit gewinnen ihm Realität nur durch ihre Verknüpfung mit diesen praktischen Grundüberzeugungen.

Was das Nähere anbelangt, hat aber Kant die Vorstellungen von diesen Dingen in der nämlichen widerspruchsvollen Verworrenheit belassen, wie das unwissenschaftliche Bewußtsein sie schon vor ihm erzeugt und seither bewahrt hat. Und auch die nach ihm aufgetretenen Sittenlehrer haben über die allererste Grundauffassung wenig Bestimmtes vorgebracht. Die Vernunft soll sich selbst das Gesetz geben — die vielberühmte Autonomie — mit einer unbedingten, jede Widerrede der Selbstsucht niederschlagenden Autorität, und der Mensch ist sittlich oder unsittlich, je nachdem sich der, hier von der Vernunft unterschiedene, Wille dem von der Vernunft gegebenen Gesetz unterwirft, oder nicht. Wie aber die Vernunft dazu komme, das Gesetz zu geben, worauf dasselbe beruhe, und wie sich der Wille, der doch als sittlicher nicht ein widervernünftiges Princip ist, vielmehr, als „reiner" Wille, an einer Stelle *) mit der Vernunft selbst identificirt wird — wie er sich zur gesetzgebenden Vernunft verhalte — dieß wird nirgends bestimmt aufgezeigt. Zu beachten ist dabei aber jedenfalls auch die Stelle **), wo der Gedanke wenigstens nicht als ungereimt verworfen wird, daß das Sittengesetz „bloß das Selbstbewußtsein der reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sein dürfte".

Auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseins empfiehlt

*) Kritik d. prakt. Vern. S. 56.

**) Krit. d. prakt. Vern. S. 52.

sich nicht am wenigsten etwa folgende Ansicht: Es gebe ein Sein, und auch Wissen von dem Sein. Beide müssen unterschieden werden, denn obschon alles wahrhafte Wissen schon an sich selbst etwas Seiendes ist, so ist es doch nicht das einzige Seiende, sondern es gibt auch Sein, das gar nicht Wissen ist, noch an sich hat. Beide seien aber, auch inwiefern Eines nicht das Andere, doch so für einander geschaffen und aufeinander berechnet, daß, bei gehörigem Rapport zwischen beiden, im Erkennenden ein dem Sein entsprechendes Bewußtsein, Wissen, sich bilde. Der Seiten oder Gebiete des Erkennbaren seien aber verschiedene, und so auch der Erkenntnißfähigkeiten. Eine bestimmte Erkenntnißfähigkeit erhebe sich, unter den erforderlichen Bedingungen, zur Erkenntniß der physikalischen und mathematischen Bestimmtheit der Dinge, eine andere zu derjenigen des Sittlich-Guten, welches ebenso auch ein objektiv Seiendes sei. Unter dieser Voraussetzung wäre es dann ganz natürlich, daß jetzt das Wissen, welches, nach jener üblichgewordenen Unterscheidung, der theoretischen Vernunft angehört, jetzt dasjenige, welches der praktischen eignet, sich mit der ihm in seinem richtigen Ausspruch für das zur erforderlichen Entwickelung gelangte Bewußtsein zukommenden Nöthigung einstellt. Wie unter begünstigenden Verhältnissen ein mit der nöthigen Begabung für das bestimmte Gebiet ausgerüsteter Geist sich zur Erkenntniß der in der einzelnen Erscheinung niemals ganz heraustretenden, sondern nur in ihr hindurchschimmernden Gesetzmäßigkeit der mathematischen und physikalischen Seite erhebt, und dann das einmal anerkannte allgemeine Gesetz auf die einzelnen Existenzen anwendet: so würde sich auch in Ansehung des Sittlichen die Sache verhalten können. Das moralische Bewußtsein anerkennt jedenfalls nur ein irgendwie als Objektives ihm gegebenes Gesetz, in einer von der sonstigen theoretischen sich kaum wesentlich unterscheidenden Erkenntniß. Zu einer solchen Auffassung würde sich auch Manches in den Kantischen Darstellungen ohne Zwang hergeben. Demnach wäre das Erkennen auf der theoretischen und auf der praktischen Seite wesentlich gleichartig, nur der Gegenstand wäre ein anderer, und das eigentlich Praktische finge erst

an mit dem Handeln, welches sittlich ist, wenn es dem, wie sich die Sache hier darstellt, in rein theoretischer Thätigkeit erkannten Gesetz entspricht, unsittlich, wenn es nicht mit demselben übereinstimmt. Sogar macht es keinen sehr wichtigen Unterschied, ob in Kantischer Weise von einem sogenannten Selbstgesetzgeben der Vernunft gesprochen werde, oder ob man nach der gemeinen Vorstellung das Gesetz als ein von anderswoher gegebenes auffasse. Das sittliche Gesetz scheint bei Kant in ganz ähnlicher Weise betrachtet zu werden, wie die mathematischen Postulate. Und wenn die Bewußtseinsentwickelung nicht in einer gar nicht sehr wissenschaftlichen Beschränkung sich auf das eigene Dasein concentrirt, ohne zum Gedanken des Allgemeinen und Ganzen fortzugehen, so muß auch auf Kantischem Standpunkt das zuerst als selbstgegebenes aufgefaßte Gesetz doch anerkannt werden als stehend über der einzelnen Existenz, und dieser irgendwie gegeben, nicht durch sie dem Geisterreiche vorgeschrieben, sowie umgekehrt auch die Ansicht, welche das Gesetz auffaßt, als durch Gott gegeben, in ihrer nicht ganz unwissenschaftlichen Gestalt sehr gut weiß, daß eigentliche Sittlichkeit nur vorhanden ist, wo das Subject sich dem Gesetz nicht als einem ihm fremden Gebot unterwirft, sondern in demselben sein eigenes wahrhaftestes Wesen findet. Die Auffassung des gemeinen Bewußtseins scheint selbst etwas nicht Unbedeutendes vor der Kantischen vorauszuhaben, inwiefern für sie nicht das etwas wunderliche Verhältniß eintritt von einer gesetzgebenden Vernunft, die das Gesetz doch nicht sowohl selbst gibt, als mit unabweisbarer Nöthigung in ihrem tiefsten Wesen gegeben findet, und einem von ihr verschiedenen, und doch wiederum, als sittlichen, nicht wahrhaft verschiedenen Willen.

Indessen dürften doch in diesen übel zusammenstimmenden Kantischen Sätzen richtige Andeutungen enthalten sein. Es bleibt aber hier immer der unerklärte Gegensatz des Seins und des Sollens, des Realen und des Idealen. Man weiß nicht zu sagen, was das Gesetz ist und worauf es beruht, sobald man es nicht ganz nach der Analogie menschlicher Gesetzesvorschriften als Ausspruch eines göttlichen Willens auffaßt. Das Gesetz auf dem Gebiete

der Natur und der Mathematik wird bei einiger Besinnung bald erkannt als Bestimmtheit eines Seins, dessen Gesetz es ist. Mit dem Sittengesetz aber soll es sich anders verhalten, sowohl inwiefern dasselbe in die Sphäre des irdischen Daseins hereingreift, als inwiefern es über diese hinausreicht. Das Ideale, mit welchem das Sittliche zwar nicht ganz zusammenfällt, aber doch, besonders für die Ansicht, welche es nicht als ein Reales auffaßt, nahe zusammenhängt, ist bei den Meisten etwas ziemlich Zweideutiges. Als dem Realen entgegengestellt schiene es ein weniger wahrhaft Wirkliches sein zu sollen, wie denn auch sehr häufig von den Ideen geredet wird, als wären sie willkürlich ausgedachte Gedankenbilder, und doch ist eigentlich seit Plato die Meinung, die Idee sei das im höchsten und wahrhaftesten Sinne Seiende.

Aber auch wenn dieser Gegensatz so gefaßt wird, daß das Ideale — oder wie das der naturgesetzlichen Wirklichkeit Entgegengesetzte bezeichnet werden mag — ein nicht weniger Seiendes, vielmehr eine höhere Ordnung des Seienden sein würde, so wird dasselbe, und zwar gerade, wo es sich um die Bestimmung des Sittlichen handelt, der naturgesetzlichen Wirklichkeit so sehr entgegengesetzt, daß beinahe alle Begriffe, in denen man diese Letztere zu besitzen glaubt, auf das Erstere nicht angewendet werden dürfen, es also für dieses kein bestimmtes Erkennen gibt, und durch das doch überall Statt findende Hereingreifen desselben in das Gebiet der Natur, zugleich überall die natürliche Gesetzmäßigkeit aufgehoben, und auch für die Natur und das der Naturgesetzlichkeit gewissermaaßen eingereihte Sittliche jede Erkenntniß unmöglich gemacht werden würde. Wir erinnern an die Kantische Lehre von dem empirischen und intelligibeln Charakter des Menschen, von welchen beiden der erstere, als Glied des natürlichen Causal-Nexus, durchaus bedingt, der andere aber des erstern, selbst fort und fort unbedingt bleibende, Bedingung sein soll, und an die angebliche Lösung der Schwierigkeiten in Hinsicht auf die Vereinigung des Freiheitsgebietes mit der unleugbaren Naturnothwendigkeit, welche Fichte in seiner Sittenlehre gegeben zu haben meinte.

Das gemeine Bewußtsein hat freilich nicht durchgängig diese

Vorstellungsweise sich angeeignet, allein es treibt sich vollends in gedankenlosen Widersprüchen herum, und was er in seiner Weise meint, würde im Wesentlichen doch nichts sehr Verschiedenes sein.

Diese denn doch ganz und gar ungenügende Vorstellungsweise herrscht nicht nur in der ältern Kantischen Litteratur, sondern es ist in dieser Beziehung wahrlich nicht besser geworden bei Herbart und Fries. Auch von Schelling sind haltbare Begriffe von diesen Dingen weder bisher entwickelt worden noch kaum wohl zu erwarten. Im Hegel'schen System ist freilich, obschon die ethische Seite in dieser Schule sehr zurücktritt, in einem andern Sinne von dem Sittlichen die Rede. Daß dabei ernstlicher, als bei Kant, von dem Willen selbst ausgegangen, und dessen gesetzmäßige Explication dargelegt werden soll, kann an sich wohl nicht anders, als vollkommen richtig sein. Die Sittenlehre gewinnt dabei auch wirklich in gewisser Weise die Stellung eines realen Wissens, so daß die Einheit des Wissens überhaupt nicht sollte gestört werden, wenn auch, nach jener mehrmals berührten Abhandlung in unserer Zeitschrift, die Kategorieen des naturgesetzlichen Gebiets auf dem sittlichen Gebiete nicht gelten sollen. Das gebildete Bewußtsein hat sich jedoch noch nicht in sehr weiten Kreisen überzeugen können, daß die genügende Erklärung des Geistigen und Sittlichen sowohl an sich, als in seinem Verhältniß zur Naturgesetzlichkeit, gegeben worden sei.

Anfänge der richtigen Erkenntniß sind indessen ohne Zweifel bei Verschiedenen vorhanden. Nur sollte man nicht immer so sehr erschrecken, wenn von Einigen der Unterschied zwischen dem natürlichen und sittlichen Gebiet als weniger groß angesehen wird. Dem Sittlichen wird dabei immer seine unvergleichliche Bedeutung bewahrt werden können. Selbst strenggläubige Theologen zeigen sich geneigt, diesen Gegensatz zu mildern. Schon die Ethik des Spinoza ist in ihrer Art wirklich eine Ethik. Niemand wird behaupten, daß sich bei Schleiermacher eine Herabsetzung des Sittlichen zeige, obschon er dasselbe auffaßt, als ein die Naturgesetzlichkeit keineswegs aufhebendes, sondern in realster Wechselwirkung mit dem Natürlichen bestehendes Sein, und zwar nicht nach He-

gel'schen Kategorieen, für welche auch dieser Mann zu beschränkt war. Auch Beneke verleugnet wenigstens in den das Besondere betreffenden Aussprüchen die Dignität des Sittlichen nirgends, und doch sagt er (Sittenl. I, 93), „das sittliche Gesetz ist uns ebenso, wie dasjenige, welchem es gegenüber tritt, als ein Glied der Erscheinungswelt oder der geistigen Naturentwickelung gegeben", und will die Sittenlehre nach der Weise der empirischen Naturwissenschaft behandeln. Ja selbst Fichte hätte seine Gedanken über den reinen Trieb nur in einem von der Kantischen Vorstellungsweise sich befreienden Denken auszuführen nöthig gehabt, um auf eine ähnliche, wahrhaft reale Auffassung des Sittlichen geführt zu werden.

Es würde nicht unmöglich sein, mit Anschluß an einige im Vorigen bemerklich gemachte Begriffe, die Ansicht, welche in dieser Abhandlung entwickelt werden soll, gleich hier auszusprechen. Wir würden von dem Willen, der, als reiner, schon bei Kant als dasselbe, was die praktische Vernunft, bezeichnet wird, oder von Fichtes reinem Triebe ausgehen können. Allein das gemeine sittliche Bewußtsein ist zu wenig geneigt, sie anzuerkennen, als daß damit viel gewonnen sein würde. Der Leser möge sich also noch einige Vorbereitungen nicht verdrießen lassen.

Zu den vielfachen andern Unbestimmtheiten und Verworrenheiten des gemeinen sittlichen Bewußtseins gehört auch, daß man einerseits die Erkenntniß des Sittlichen als gleichartig ansieht mit jeder andern Theorie, als Werk und That des theoretischen Geistesvermögens, andrerseits aber auch von Trieb und Interesse dabei zu reden nicht umhin kann, so daß es denn das Ansehen gewinnt, als beruhe die sittliche Erkenntniß nicht nur auf dem Erkenntnißvermögen. Die vorwaltende Meinung ist, nach der alten Schulformel: nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali: — in einer theoretischen Bewußtseinsentwicklung werde zuerst das Gute und Böse erkannt, dann erfolge, dieser Erkenntniß entsprechend, die Willensbewegung.

Dagegen meinte Cartesius: ad judicandum requiritur quidem intellectus, quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus judicare; sed requiritur etiam *voluntas*, ut rei aliquo modo perceptae assentio praebeatur *). Und Spinoza hat die gar zu sonderbare Behauptung ausgesprochen: Constat, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra, nos propterea aliquid bonum esse judicamus, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus **) Wir können uns aber auch an das gemeine Bewußtsein wenden, und fragen: findet nicht jedes Mal, wo ein Gegenstand nicht nur so, wie er sich dem bloßen Erkenntnißvermögen darbietet, hingenommen, sondern ihm ein Werth oder Unwerth beigelegt wird, ein Wohlgefallen oder Mißfallen Statt, ein Interesse, eine Lust oder Unlust, eine Befriedigung oder eine Verletzung? Ist also das Werthurtheil wohl eine Function nur des reinen Erkenntnißvermögens?

Die Untersuchung, wie das Werthurtheil entstehe, wird uns am sichersten erkennen lassen, was überhaupt einen Werth für uns habe, und was das Gute, das Sittliche sei. Doch dürfen wir dieser Untersuchung, welche uns in alle Tiefen der Psychologie hinabziehen möchte, nicht einen ungehemmten Verlauf lassen, sondern dürfen nur das zur Aufhellung der Sache Unerläßliche herbeiziehen.

Die angeführte Aeußerung des Cartesius verdiente, auch wenn sie nicht von einem so berühmten Manne herrührte, keineswegs so geringschätzig behandelt zu werden, wie wohl Manche dazu geneigt sein dürften. Bei jeder Urtheilbildung findet ein Setzen, ein Trennen und Verbinden Statt, welches nicht der doch vorzugsweise aufnehmenden theoretischen Seite, sondern der selbstthätig wirksamen Kraft angehören zu müssen scheint. Indessen ist doch kaum jede Urtheilbildung auf den Willen im eigentlichen Sinne

*) Princ. phil. I, 34.

**) Ethic. III, 9.

zurückzuführen *). Man wird die im eigentlichen Sinne theoretische Seite des Seelenwesens nicht als bloße Receptivität ansehen, jede eigene Kraftäußerung aber sofort Willen nennen dürfen, ob schon die Ausscheidung beider Seiten, der theoretischen und praktischen, sehr schwer wird, sobald man nicht streng an dieses Merkmal sich hält.

In der unmittelbaren Wahrnehmung, die mit einer Spiegelung verglichen werden kann, findet sich das Minimum von positiver Thätigkeit, doch ist auch sie nicht bloße Spiegelung. Das Denken, dann das eigentliche Erkennen, wird nicht selten mit einem großen Aufwande von Willenskraft vollzogen; allein nur die absichtliche Richtung und Ausdauer der Thätigkeit, nicht das Setzen der Verbindung von Subject und Prädicat, scheint als eigentlicher Willensact angesehen werden zu können. Auch ist sicherlich der Unterschied der Urtheilsfunction und des eigentlichen Willensactes nicht mit Herbart oder Beneke auf eine bloße Differenz in den Verhältnissen und in dem Getriebe der Vorstellungen zurückzuführen.

Was das Wissen nach seinem allgemeinsten Wesen sei, ist eben so wenig mit vielen Worten deutlich zu machen, als was das Licht sei. Das Bewußtsein weiß unmittelbar die Bedeutung dieses Begriffs, wie es durch das Auge des Lichts sicher ist. Entwickelungsstufen des Wissens aber lassen sich schon besser beschreiben. Nur der oberflächlichsten Erscheinung wird das Wissen durch unmittelbaren Eindruck inne, wie in einer Spiegelung. Dieß aber ist nur ein ganz dumpfes Bewußtsein, kaum mit bestimmter Unterscheidung eines gegenständlichen und des eignen Seins. Eigentliche Erkenntniß, entschiedenes Setzen von Sein und Bestimmtheit eines Vorgestellten, erfolgt erst nach kürzer oder länger dauernder Unentschiedenheit des Bewußtseins, sei es, daß der Proceß

---

*) Auch in jener Abhandlung Zeitschr. VIII. S. 156 ist angeführt, wie nach Hegel man „ohne Willen sich nicht theoretisch verhalten oder denken kann, denn indem wir denken, sind wir eben thätig" — und dann bemerkt der Verf.: „das Denken kommt doch vor, ohne das im eigentlichen Sinne so genannte Wollen".

der sich bildenden Ueberzeugung sich vollziehe in der Weise eines Sichemporarbeitens früher nicht deutlich hervorgetretener Bestimmungen einer zuerst allein dem Bewußtsein vorschwebenden Vorstellung — im sogenannten analytischen Urtheil — oder in derjenigen des Zusammenschmelzens zuerst getrennt im Bewußtsein vorhandener Vorstellungen zu einer einzigen Vorstellungs-Einheit — im synthetischen Urtheil, wo indeß die Setzung des Zusammengehörens der Bestimmungen wohl ebenfalls nur zu Stande kommt, indem die zuerst dem Subject wie von außen her zukommende Vorstellung sich dem dadurch aufmerksam gemachten Bewußtsein erzeigt als Bestimmtheit der Subjectsvorstellung. Nach der Herbart'schen Ansicht wäre es das Gewicht der Vorstellungen selbst, wodurch diese Entscheidung zu Stande käme. Die Vorstellungen können jedoch ein solches Gewicht, eine strebende Kraft, nur besitzen, vermöge der in ihnen sich äußernden realen Energie des Seelenwesens.

Daher ist denn allerdings nicht zu leugnen, daß selbst in der theoretischen Urtheilbildung ein reales Princip sich thätig erweist. Diese Aeußerung eines strebenden Princips aber sofort Willen zu heißen, würde ohne Nutzen der gangbaren Ausdrucksweise widersprechen. Selbst das Bild erzeugt sich nicht ohne eine gewisse Wirksamkeit des Spiegels. Allein wenn auch der dabei Statt findende Hergang sich mit Bewußtsein vollzöge, so hätte derselbe doch keine Aehnlichkeit mit einem Willensact. Demnach kann auch die Urtheilbildung, die bewirkt wird durch das bloße Eintreten eines gewissen Rapportes zwischen dem Erkenntnißgegenstande und dem erkennenden Subject, ohne daß dieses zu einer Erregung seines zur Einheit in sich vertieften Wesens aufgerufen wird, nicht ein eigentlicher Willensact sein. Wir dürfen also nicht ohne Unterschied sagen: ad judicandum requiritur voluntas.

Vielleicht aber dürfte dieser Satz so ziemlich seine Geltung behalten in Hinsicht auf das Werthurtheil. Es ist nämlich etwas wesentlich Anderes, die sonstige Bestimmtheit eines Gegenstandes zu erkennen, und das, was den Werth desselben ausmacht. Zwar wird auch der Werth jedesmal eine objective Bestimmtheit des

Gegenstandes sein, oder doch auf einer solchen beruhen, so daß es zunächst scheinen kann, diese Art von Urtheilbildung sei nicht wesentlich von derjenigen, die nicht den eigentlichen Werth betrifft, verschieden. Gesetzt, es sei mit der vollkommensten Genauigkeit der sinnlichen Wahrnehmung und mit der größten Schärfe des Begriffs ein Gegenstand nach seinen übrigen Bestimmtheiten erkannt worden, aber nicht nach seinem Werthe, so ist die natürlichste und erste Annahme wohl die, es habe sich eben der Gegenstand dem Beurtheiler von dieser Seite nicht gehörig dargestellt, oder diesem gehe zufällig der Sinn für dieses Moment ab. Ohne Zweifel wird Beides Platz finden können, einerseits ungünstiges Verhältniß, andrerseits Mangel an Urtheilsfähigkeit bei dem Beurtheiler. Allein es fragt sich in Hinsicht auf das bei diesem Mangelnde, ob ihm nur eine bestimmte theoretische Begabung, eine bestimmte Ausrüstung seiner Sinne oder seiner Verstandesanlagen abgehe, oder etwas Anderes?

Niemand wird bestreiten, daß die Richtigkeit des sittlichen Urtheils nicht immer in geradem Verhältnisse steht zur theoretischen Ausbildung. Einer kann wohl die Handlung oder den Zustand in jeder andern Beziehung sehr genau erkannt haben, und nicht zu einer lebendigen Werthschätzung kommen. Oder vergegenwärtigen wir uns einen Fall aus dem Gebiet der ästhetischen Werthschätzung, sei es auf dem Felde der bildenden oder der Tonkunst. Hier kann doch die schärfste Wahrnehmung aller Elemente der ganzen Darstellung nach ihrem Zusammenhange vorhanden sein, ohne daß es zu einer wirklichen eignen Werthschätzung kömmt. Ja sogar genaue Kenntniß der Theorie mit bedeutender technischer Fertigkeit kommt vor ohne wahre Urtheilsfähigkeit. Wenn aber alle Sinnenschärfe, alle Verstandesbildung, alle zur Festhaltung einer zusammengesetzten Erscheinung und ihrer natürlichen Gesetzmäßigkeit erforderliche Geisteskraft vorhanden ist, ohne daß das Werthurtheil entsteht, kann denn dasjenige, wodurch dieses erzeugt wird, zum rein theoretischen Vermögen gehören?

Es haben wohl alle, die sich gründlicher mit diesen Fragen beschäftigten, wenigstens in einigen Beziehungen das Werthurtheil

aufgefaßt, als mit dem Interesse in Verbindung stehend, und sich zu interessiren ist keine Sache des bloßen Erkenntnißvermögens. Unter den dreierlei Werthen, die man in der menschlichen Werthschätzung gewöhnlich unterscheidet, dem des Angenehmen, des Schönen und des Guten, soll freilich nach einer gangbar gewordenen Kantischen Erklärung der des Schönen unabhängig sein von dem Interesse. Das Schöne soll ohne Interesse gefallen, und nach Herbart würde auch das sittliche Urtheil zu den ästhetischen Urtheilen gehören. Im Allgemeinen jedoch wird niemand verwehren, ein sittliches Interesse anzunehmen. Kaum gibt es bei Kant eine entschiedener ausgesprochene Lehre, als die, daß das Wohlgefallen am Guten mit Interesse verbunden sei, denn das Gute sei das Object des Willens, etwas aber wollen, und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben, d. h. daran ein Interesse nehmen, sei identisch *). Und daß das Wohlgefallen am Angenehmen interessirt sei, darin sind Alle einverstanden. Wie sollte denn neben den zwei auf Interesse beruhenden Arten des Werthurtheils diese Eine, die ästhetische, ganz und gar unabhängig davon sein, während doch ein so scharfsinniger Denker, wie Herbart, das anerkannt interessirte sittliche Urtheil zu dieser rechnet? Ja wenn wir auch absehen wollten von dem Begriff des Interesses, so bliebe jedenfalls das Wohlgefallen als Grundlage jedes Werthurtheiles, und Wohlgefallen wird wohl schwerlich gedacht werden können ohne Interesse.

Sich für etwas interessiren, heißt, nicht gleichgültig gegen den Gegenstand sein, so gegen ihn gestimmt sein, daß einem etwas an ihm, an seinem Dasein, gelegen ist. Bei jeglichem Wohlgefallen ist einem aber an dem Gegenstande gelegen. Nur scheinbar macht das Schöne hiervon eine Ausnahme. Andere Interessen mögen zu gleicher Zeit weit überwiegen, inwiefern aber ein Gegenstand wirklich als schön gefällt, ist man nicht gleichgültig, sondern man mag ihn lieber vor sich haben, als den häßlichen. Daß die beiden andern Arten des Wohlgefallens gewöhn-

*) Krit. d. Urth.Kr. S. 14.

lich ein lebendigeres Interesse in sich schließen, kommt wohl nur daher, daß die Affection durch das Angenehme und das Gute bei den Meisten weit tiefer und gewaltsamer ihr inneres Wesen ergreift und erregt. Uebrigens wird das Interesse am Schönen bei einzelnen Naturen ebenso lebhaft, wie irgend ein anderes. Dem enthusiastischen Kunstliebhaber ist die Gegenwart des Schönen die unentbehrliche Bedingung einer gedeihlichen Existenz. Den Alten fiel es auch nicht ein, das Wohlgefallen am Schönen von allem Interesse auszuscheiden.

Ohne Interesse gibt es kein Wohlgefallen, und ohne Wohlgefallen, selbst bei der in jeder andern Beziehung vollständigsten Erkenntniß, kein Werthurtheil. Auch wenn man weiß, der Gegenstand habe für Andere einen Werth, so hat er doch keinen für uns, wenn er nicht in irgend einer Beziehung uns gefällt, und an ihm gelegen ist. Auf dem Princip irgend eines Wohlgefallens und Interesses beruht also jede Werthschätzung, und, da nur, was einen Werth hat, ein Gut ist, jedes Gut.

Sich zu interessiren ist nun aber keine Sache des bloßen Erkenntnißvermögens. Die sonderbare Meinung Spinoza's, daß wir urtheilen, etwas sei gut, weil wir darnach streben, ist angeführt worden. Dieselbe steht jedoch ziemlich isolirt da unter allem, was über den Grund des Werthurtheils aufgestellt worden ist. Da aber niemand das Wohlgefallen und das Interesse aus dem Verstande abzuleiten unternehmen mochte, so haben sie denn in der Lust und Unlust den Grund desselben zu finden geglaubt.

Lust und Unlust hat man längst gekannt, und auch in den wissenschaftlichen Untersuchungen berücksichtigt. Erst die Neuern aber haben ein eigenes Seelenvermögen angenommen für diese Erscheinungen, das Gefühl, als ein sonderbares Mittleres zwischen dem Erkenntniß- und dem Begehrungsvermögen. Ohne Zweifel ist die Region des Seelenlebens, welche in der deutschen Sprache mit diesem Namen bezeichnet wird, von sehr hoher Bedeutung, und es ist ein Fortschritt der psychologischen und ethischen Untersuchung, daß ihr eine ungleich sorgfältigere Aufmerksamkeit zugewendet wird, als ehemals. Die Ausscheidung dieses Elements

von dem theoretischen und praktischen ist aber bisher noch schlecht genug gelungen. Wir haben eben selbst erfahren, wie schwierig es ist, das Theoretische und Praktische im Seelenwesen recht aus-einander zu halten, und doch sind dieß zwei ohne Zweifel ver-schiedene Seiten. Im Gefühl hingegen hat noch Keiner wirklich etwas aufzuweisen vermocht, das nicht entweder zum Wissen gehörte, oder zur realen, strebenden Kraft, zum Praktischen. Bei-des ist im Gefühl — eine Art des Wissens, aber eben so ge-wiß auch eine Erregung des Seelenwesens, die als erstes inner-liches Aufstreben, Hinneigen und Ergreifen, oder als Abkehren und Abstoßen, in Liebe und Haß, unzweifelhaft zur praktischen Seite zu rechnen ist. Wahrscheinlich ist das Gefühl kein von dem Wissen und Wollen verschiedenes Drittes, sondern die noch nicht recht geschiedene Einheit beider auf der untersten Stufe der be-wußten Entwicklung, worauf einerseits die Innigkeit dieser Be-wußtseinszustände, andrerseits das Dunkele und Verschwimmende derselben hinzuweisen scheint.

Auf diesem Boden wurzelt indessen allerdings das Wohlge-fallen und das Interesse. In jedem Lustgefühl ist Wohlgefallen, in jeder Unlust Mißfallen, auf beiden Seiten Interesse, und eben so gewiß gibt es kein lebendiges Interesse ohne Affection der Lust und Unlust. Das Innewerden dieser Zustände gehört nun offen-bar der Seite des Wissens an — aber auch der erste, tiefere Grund der so empfundenen Affection? Hielt es doch so äußerst schwer, für das theoretische Vermögen dasjenige von der prakti-schen Kraft auszuscheiden, was die Entscheidung und Setzung bei der Urtheilbildung bewirkt, so wird wohl niemand es unterneh-men, die Liebe, die Zu- und Abneigung, oder welches die ersten und leisesten Aeußerungen des noch nicht über das Niveau des Gefühls heraustretenden Interesses sein mögen, der Seite des bloßen Wissens zuzueignen. Vielmehr darf man nicht leicht bei einer Sache sicherer an das Bewußtsein eines jeden an der Un-tersuchung Theilnehmenden appelliren, als bei der Frage: ob man hier nicht auf's Deutlichste ein von dem eigentlichen Wissen sich unterscheidendes Aufstreben, Erregt- und zuweilen auch Gedrückt-

sein des innersten Seelenwesens in sich wahrnehme? Und hierauf beruht, in dieser Erregung des realen Seeleseins besteht das Interesse. Wo keine solche Erregung eintritt, können vielleicht alle anderweitigen Bestimmtheiten des Gegenstandes nur um so sicherer erkannt werden, ein Werthurtheil aber kommt nicht zu Stande. Nicht sowohl an einem besondern Sinn, einer theoretischen Empfänglichkeit, oder einer sonstigen rein theoretischen Fähigkeit wird es fehlen, wo kein Werthurtheil gefällt wird, als an dieser Erregbarkeit der realen Energie der Seele. Wenn wir also nicht ganz im Allgemeinen mit Cartesius sagen mochten: ut assensio praebeatur requiritur voluntas; so wird doch in Ansehung des Werthurtheiles so ziemlich mit Spinoza gesagt werden müssen: propterea aliquid bonum esse judicamus, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus.

Volumus freilich ist wohl nicht der ganz richtige Ausdruck für diesen tiefsten Grund des Interesses und des Werthurtheiles; — conamur, appetimus, dieß ist das Wort. Es findet ein Bewegen, ein Erregtsein, ein innerliches Drängen und Treiben Statt bei jedem Wohl- oder Mißfallen, Lust- oder Unlustgefühl. Und es sind nicht blos Vorstellungen als solche, die sich in ihrem gegenseitigen Getriebe, nach Herbart, einander pressen und drängen, noch ist es ein Spannungsverhältniß von Vorstellungen, wie die, übrigens nicht Alles blos in leere Vorstellungen setzende, Darstellung Beneke's beinahe lautet. Die Vorstellung ist nur die Form eines bestimmten Bewußtseins, reale Potenz aber nur, inwiefern fortwährend das reale Element des Seelenwesens in ihr vorhanden ist, mehr oder weniger ähnlich, wie das Eine Wasser des Sees in der einzelnen Welle.

Reale, bewegende, treibende Kräfte müssen jedenfalls angenommen werden. Und warum sollten wir uns durch die Bedräuung Herbart's abschrecken lassen, dieß auszusprechen? Ein reales Sein ist, wie schon Leibnitz deutlich genug gesagt hat, nicht zu denken ohne Kraft und Kraftäußerung. Es liegt schon in dem Begriffe des Seeleseins, daß die lebendige Seele eine Kraftäußerung, eine strebende Bewegung entfalte.

Auch der Name für die hier vor uns liegende Sache ist längst

im Gebrauch. Trieb nennt man auch auf dem Gebiete des Seelischen und Geistigen das Princip dieses innern Treibens und Bewegens. Auf Trieben beruht alles Interesse, alles Wohlgefallen, alles Werthurtheil. Das Erkenntnißvermögen blos für sich bringt es nur zur Einsicht in die sonstigen Bestimmtheiten des Gegenstandes im theoretischen Urtheil; erst wo lebendig strebende Triebe in das Bewußtsein hereingreifen, entsteht ein praktisches, ein Werthurtheil. Auf dem Gebiete der sinnlichen Werthgebung erinnern wir nur an die vorzugsweise sogenannte, die aphrodisische Lust und die darauf beruhende Werthschätzung. Hier braucht nicht nachgewiesen zu werden, wie sie erst mit der Entwicklung eines bestimmten Triebes eintritt, und wie nach dem Ersterben desselben davon nur eine Erinnerung, nicht aber die unmittelbar gegenwärtige Urtheilsfähigkeit zurückbleibt. Auch einen sittlichen Trieb haben diejenigen, welche sich ernstlicher mit diesen Dingen beschäftigten, anzunehmen sich längst genöthigt gesehen. Hingegen würde nicht gesagt werden können, daß das ästhetische Werthurtheil auf einem Triebe beruhe, wenn dasselbe uninteressirt wäre; allein bis unsere obigen Erörterungen über diese Frage widerlegt, und die dahin gehörenden psychologischen Thatsachen aus einem andern Princip erklärt sein werden, dürfen wir dieß verneinen, und mithin an der Annahme festhalten, alles Werthurtheil ohne Ausnahme beruhe auf Trieben, auf realen, strebenden Kräften.

Nachdem diese Vorfrage erledigt worden, können wir übergehen zur Untersuchung der Hauptfrage: was denn dasjenige sei, dem im Werthurtheile der Werth beigelegt, das als ein Gut erkannt werde? Mit der Antwort, das Angenehme, das Schöne und Gute habe den Werth, können wir uns nicht begnügen, denn es handelt sich um die Bestimmung, was das Gute sei. Diese aber ist nicht so leicht zu geben, sonst würden nicht die tiefsinnigsten Geister sich bei ihren Erklärungen im Kreise herum bewegen *), oder sich gar nicht in eine bestimmte Erklärung einlassen.

*) Aristot. Eth. Nic. I, 3. *Πλάνην ἔχει τἀγαθά.* — II, 6. *ἀρετὴ ἕξις ἐν μεσότητι οὖσα, ὡρισμένη λόγῳ, καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε.*

Die Lust selbst dürfen wir nicht ohne Weiteres für das Gute erklären, aber, als die Wurzel des Wohlgefallens und des Werthurtheils, wird sie wenigstens auf das Gute hinweisen.

Hier fällt uns nun wiederum die bereits in einer frühern ähnlichen Untersuchung hervorgezogene Platonische Stelle ein: „Wenn die aus dem Unbegränzten und der Begränzung gemäß der beseelten Natur entstandene Art verdirbt, ist ihre Verderbniß Unlust, der Weg aber in ihr Sein und Bestehen, diese Rückkehr wiederum ist in allem Lust" *). Nur in der beseelten Natur ist Lust, und zwar wird die Art von Beseelung verstanden werden müssen, die zugleich ihrer selbst sich bewußt ist. Die Lust entsteht, wo das seiner selbst und seines Zustandes bewußte Wesen seiner eigenen Daseinsförderung inne wird, Unlust hingegen, wenn es seine Hemmung und Verderbniß empfindet **). Und, wie gezeigt worden ist, in diesen Hergängen erzeugt sich mit und in dem Wohlgefallen und Mißfallen alles Werthurtheil. Wem aber wird der Werth gegeben?

Nach der Art und Weise, wie der gemeine Sprachgebrauch sich in diesen Dingen ausdrückt, würde man antworten können, demjenigen, was die Lust hervorbringe. Die Speise, die Bewegung wird als angenehm vorgezogen, also wird ihr ein Werth beigelegt, welcher zu bestehen scheint in der Beschaffenheit, vermöge welcher sie die Lust erzeugt. Eigentlich jedoch hat in jedem solchen Verhältnisse die lusterregende Sache nur die Bedeutung eines Mittels, das aber, wozu sie Mittel ist, würde das Gute sein.

Plato sagt, der Weg in das Sein und Bestehen für die beseelte Art sei Lust, und ähnlich Spinoza: laetitia est transitio ad majorem perfectionem. Es geschieht freilich nicht selten, daß auf dem Gebiete des Angenehmen, der niedrigsten Güter, auf welches wir uns zunächst absichtlich beschränken, im Augenblick des Genusses eine Lust vorgezogen, also ihr ein Werth beigelegt wird, welche dem ganzen Dasein des Genießenden keineswegs förderlich ist.

*) Plat. Phileb. 32. nach Schleiermacher's Uebersetzung S. 179.

**) Spinoza Ethic. III. Affect. def. 2. 3. Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem; tristitia est transitio a majore ad minorem perfectionem.

Doch sobald das Beseelte sich nicht nur in einer partiellen Erregung, sondern vollständiger nach seinem ganzen Wesen empfindet, wird die Lust, die für das ganze Wesen Verderbniß ist, nicht als ein Gut anerkannt, mithin wird wohl angenommen werden dürfen, schon im sinnlichen Lustgefühl werde ganz eigentlich dem Sein und Bestehen, welches gerade empfunden wird, der Werth gegeben.

Die Lust tritt jedenfalls nur ein, wo lebendige Triebe vorhanden sind. Das bloß theoretische Bewußtsein für sich würde es, nach unserer obigen Auseinandersetzung, zu keinem Interesse und Werthurtheil, und eben deßhalb auch zu keiner Lustempfindung bringen. Erst mit dem Hereingreifen des Triebes in das Bewußtsein entsteht bei gedeihlichem Verlaufe der Entwickelung die Lust, bei Hemmung derselben die Unlust, und das Lustgefühl ist eben nur das Bewußtsein der Förderung eines solchen lebendig strebenden Daseins. Der Trieb erzeugt durch sein Streben das Urtheil, in welchem eine Werthschätzung ausgesprochen wird. Wornach denn strebt der Trieb? Nach der Lustempfindung, oder nach seiner eignen naturgemäßen Entfaltung? Auf die erstere kann wenigstens ursprünglich sein Streben nicht gerichtet sein, denn durch sein Streben, welches zuerst nicht in das Bewußtsein aufgenommen ist, wird dieses erst zur Werthgebung bestimmt, mithin strebt er ursprünglich als bewußtloser oder blinder Trieb, und auch nachdem er soweit in's Bewußtsein hereingetreten ist, daß er im Interesse und Werthurtheil gewissermaßen selbst gewußt wird, strebt er, ehe er noch eine vollkommene Befriedigung erhalten hat, also die Lust derselben kennen kann, weiter fort nach seinem Ziele. Mithin strebt er eigentlich nach seiner eigenen Wesensentwickelung.

Demnach dürfen wir, was Plato und Spinoza nur gleichsam durch unmittelbare Intuition erkannt, jedenfalls ohne sorgfältigere Begründung ausgesprochen haben, für erwiesen ansehen, nämlich, daß die Daseinsförderung selbst, sobald sie gewußt wird, Lust, die Hemmung hingegen Unlust ist, und zugleich, daß dieser selbst, nicht aber dem gewissermaßen davon zu trennenden Gefühle, der Werth zukommt. Wo es sich anders zu verhalten, einer Lust-

empfindung Werth beigelegt zu werden scheint, die der vollständigern Wesensentwicklung verderblich ist, wird dieß daraus zu erklären sein, daß das ganze Dasein, zu welchem jene Lustentwickelung gehört, eine Mannigfaltigkeit von Momenten in sich schließt, von denen einige zum Nachtheil des Ganzen sich entwickeln können, diese übergreifende Entwickelung aber das Bewußtsein, so lange die Lust währt, ganz erfüllt. Das nähere Verhalten des Seins und der Lust in Beziehung auf das Sittlich-Gute kann vielleicht später noch untersucht werden.

Der Trieb, welcher das Werthurtheil erzeugt, und darin seiner eignen Förderung und Entfaltung den Werth beilegt, wird nun auch auf dem psychologischen Gebiete aufgefaßt werden müssen nach der Analogie lebendiger Kräfte überhaupt. In der Sphäre der sinnlichen Güterschätzung wird man dieß noch am leichtesten zugeben, denn hier wird niemand bestreiten, daß es der Naturtrieb, als physischer Bildungstrieb, selbst sei, der dem Werthurtheil zu Grunde liegt. Jedes Angenehme oder Unangenehme besteht, tiefer erfaßt, immer in irgend einer Befriedigung und Förderung, oder Hemmung und Verletzung der die Bildung und Entwickelung des physischen Daseins tragenden und beherrschenden Lebenskraft, sei es mehr nach ihrem Gesammtinhalt, oder in einer besondern Beziehung. In Ansehung der höhern, geistigen Lebensgebiete unterliegt dagegen diese Auffassung vielen Einwendungen. Und ohne Zweifel ist dasjenige Gebiet, welches als das geistige, obschon mit ungewissen Gränzen, doch so im Ganzen ziemlich übereinstimmend, von dem physischen unterschieden wird, von sehr anderer Beschaffenheit, als das letztere. Wenn aber in der erwähnten Beziehung gar keine Analogie angenommen werden sollte, so würde es wohl schwer sein, irgend eine bestimmte Vorstellung von der geistigen Daseins- und Entwicklungsweise festzuhalten. Diejenigen, welche die Annahme jeder solchen Analogie als gänzliche Mißkennung des geistigen Wesens mit der allerhöchsten Geringschätzung behandeln, geben gewöhnlich in ihren vornehm speculativen Reden gar keine wirkliche Erklärung dieser Dinge, sondern eben nur Worte, mit denen man freilich am Zuversichtlichsten zum Tempel der Gewiß-

heit einzugehen glauben mag. Bis also die gänzliche, unbedingte Heterogeneität der verschiedenen Gebiete nachgewiesen, und dabei zugleich für die Thatsachen der geistigen Sphäre eine genügende Erklärung gegeben sein wird, halten wir fest an der Ueberzeugung, auch wo ein ästhetisches und sittliches Werthurtheil gefällt wird, liege demselben ein Trieb zu Grunde, eine reale, lebendige Wesenheit, die sich in einer bestimmten Weise zu entfalten strebe, deren Hemmung oder Förderung empfunden, und, indem sie sich selbst den Werth gibt, als Gut oder Uebel beurtheilt werde. Auch die ästhetische Lust, selbst die an einem wenigstens zur Zeit noch aller nachweisbaren äußern Realität entbehrenden Phantasiegebilde, scheint darauf zu beruhen, daß die Seele, welche sie empfindet, vermöge ihrer einmal gegebenen Wesensbestimmtheit nach dieser Weise eigner Entfaltung hintendirt, sich also dabei befriedigt fühlt. Es ist auch, wie schon oben ist erinnert worden, mit dem ästhetischen Wohlgefallen ein Interesse an dem Dasein des Schönen verbunden, nur ist diese Forderung meistens nicht sehr dringend. Je kräftiger aber derjenige Trieb ist, welchen wir auch dem ästhetischen Urtheile zu Grunde zu legen genöthigt sind, die Energie der Seele, die eben das productive Kunsttalent ausmacht, oder vermöge welcher sie doch nur in der wirklichen Berührung mit dem Schönen ihr fröhliches Dasein gewinnt, desto entschiedener wird auch in reinästhetischer Entwickelung die Wirklichkeit des Schönen verlangt *). Interesse an einem Sondereigenthum des Schönen liegt jedoch nicht im ästhetischen Wohlgefallen, dieses wäre immer eine Verunreinigung des Letztern, und würde auf einer ganz andern Grundlage beruhen, wie denn überhaupt nicht die Abwesenheit alles Interesses, sondern die des egoistischen, ausschließenden

*) Selbst in der Kantischen Auffassung des ästhetischen Urtheiles findet sich etwas mit der unsrigen Verwandtes. Wenn das Geschmackurtheil nur „die Beziehung einer gegebenen Vorstellung auf das ganze Vermögen der Vorstellungen, auf das Subject und das Lebensgefühl derselben" ausdrückt (Krit. d. Urth. Kr. S. 4); so wird ja eben die Befriedigung oder Verletzung des eigenen lebendigen Wesens darin ausgesprochen.

Interesses, von Wichtigkeit ist für die Unterscheidung der höhern von den niedern Lebensgebieten. Weniger brauchen wir uns wohl darüber zu rechtfertigen, daß wir auch beim sittlichen Werthurtheil annehmen, es werde in demselben dem eignen Wesen und der Entfaltung des dem Urtheil zu Grunde liegenden sittlichen Triebes der Werth gegeben. Denn einen sittlichen Trieb haben längst schon Andere angenommen, und daß das Wohlgefallen am Guten mit Interesse verbunden sei, wird allgemein zugestanden.

Bei dieser Zurückführung alles Werthurtheiles auf die Befriedigung gewisser, sich darin selbst den Werth beilegender Triebe im urtheilenden Subject, mag es das Ansehen haben, wir kommen, wenigstens für das Werthurtheil, auf den berüchtigten Satz des Protagoras, daß der Mensch das Maaß aller Dinge sei, es objective Bestimmtheiten der Dinge, vermöge welcher diesen ein Werth zukomme, gar nicht gebe. Dieß ist jedoch gar nicht eine nothwendige Consequenz unserer Auffassung. Die objective Bedeutung des menschlichen Vorstellens und Urtheilens hängt nicht davon ab, ob angenommen werde, das Fürwahrhalten sei theilweise bedingt durch die eigne Bestimmtheit des urtheilenden Subjectes, denn dieß ist jedenfalls nicht zu läugnen, sondern davon, ob die Ueberzeugung feststehe, das objective Sein und das subjective Erkenntnißvermögen seien so für einander gemacht, daß sich bei gehörigem Rapport zwischen beiden die Erkenntniß des Seienden einstelle. Die Zuverlässigkeit des Urtheils, welches auf der realen Wesenheit des Geistes beruht, wird nicht geringer sein, als die auf der Bestimmtheit des rein theoretischen Vermögens beruhende. Allerdings aber würde nach unserer Ansicht der eigentliche Werth dem Sein und Wesen des urtheilenden Subjectes selbst zukommen, das äußere Sein aber nur die Bedeutung eines Mittels zur Entwickelung des Erstern behalten. Allein das sittliche Subject ist selbst ein Glied in dem Zusammenhang des objectiven Seins, und gerade in dem Werth der sittlichen Subjecte hat das objective Sein seinen wahren Werth.

Wirklich aber kommt unsere Auffassung der Werthschätzung und der Güter ziemlichermaßen auf Spinozistische Sätze zurück.

Das suum esse conservare wird auch in unserer Sittenlehre eine bedeutende Geltung behaupten; das bonum wird uns ziemlich nahe zusammenhangen mit dem utile, die perfectio mit der realitas; und selbst darin möchte etwas Wahres anzuerkennen sein, daß in ziemlich ähnlicher Weise bonum genannt werde, quod ad valetudinem und quod ad Dei cultum conducit. Man erbose sich nicht zu voreilig gegen diese Wendung. Spinoza wußte immer noch einen großen Unterschied zu machen zwischen dem: ex ductu rationis suum Esse conservare, gesetzt dieß sollte, wie ausdrücklich hinzugesetzt wird, geschehen ex fundamento proprium utile quaerendi, und den auf vernunftlosen Einfällen beruhenden Zweckbegriffen. Und ebenso weht uns in manchen Stellen der Discurse des alle menschliche Thätigkeit von der Eigenliebe ableitenden Helvetius eine edlere Gesinnung an, als in den von Liebe und Uneigennützigkeit überfließenden Reden mancher Andern. Es wird darauf ankommen, welches Esse erhalten, welches utile gesucht werde. Die Aufgabe ist nun, die Güter zu unterscheiden und so das Sittlich-Gute näher zu bestimmen.

(Beschluß im nächsten Hefte.)

Die philosophische Literatur der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. H. Ulrici.

Achter Artikel.

Die neuesten Werke zur Geschichte der Philosophie von **Brandis, Hillebrand, Braniß, Biedermann, Michelet** und **Chalybäus.**

(Fortsetzung).

Lassen wir daher das eigene System des Verf. ganz aus dem Spiele, und halten uns nur an seine Darstellung der Geschichte der Philosophie, auf die es ihm nach seiner eigenen ausdrücklichen Erklärung auch vorzugsweise in der vorliegenden Schrift ankommt. Auch hier begegnen wir wiederum der Hegelschen Grundidee. Der Verf. behauptet, daß die philosophische Idee zwar zunächst ihren Organismus in der Erhaltung ihrer wesenhaften Momente als solcher oder in dem Unterschied und der Einheit ihrer Gliederung — d. h. in der oben angegebenen Gliederung seines philosophischen Systemes — habe, aber hiermit zugleich nothwendig in der geschichtlichen Bewegung stehe, indem der Geist nur in der Geschichte die Bedingungen seiner allseitigen Erfüllung und den Totalzusammenhang mit sich selber gewinnen könne. Diese geschichtliche Fortbestimmung der philosophischen Idee gehe aber von dieser selbst aus, habe in dem Wesen derselben ihr Princip und die substantiellen Momente ihres Processes, woraus folge, daß auch die wahre geschichtliche Form und Darstellung der Idee nothwendig organisch, d. h. eine ideal-immanente sein müsse. In diesem Sinne stellt er dann den wissenschaftlichen Organismus der philosophischen Idee, d. h. sein System im Grundrisse, dem geschichtlichen Organismus derselben, d. h. der Universal-Geschichte der Philosophie, gegenüber: beide sollen sich offenbar durch die Gleichartigkeit ihrer Organisation, ihrer Gliederung und Ent-

wickelung, gegenseitig halten und tragen. — Ganz ähnlich wollte Hegel den Entwickelungsproceß der logischen Kategorieen mit dem geschichtlichen Bildungsgange der Philosophie identificiren; die Geschichte sollte in concret historischer Form nur den Inhalt seiner Logik wiederholen und abspiegeln. Daß ihm indessen diese Unternehmung durchaus mißlungen, daß er im Verlaufe derselben sogar seiner eigenen Intention untreu geworden, geben jetzt seine Schüler selbst zu.

Auch dem Verf. scheint das Unhaltbare dieser Hegelschen Ansicht eingeleuchtet zu haben. Wenigstens ist er weit davon entfernt, in der Geschichte der Philosophie nur das allmählige Hervortreten und zum Bewußtseinkommen der logischen Kategorieen zu erblicken. Der ganze Parallelismus zwischen seinem Systeme und der Geschichte oder zwischen dem wissenschaftlichen und geschichtlichen Organismus der philosophischen Idee beschränkt sich vielmehr darauf, daß, wie in jenem die Objectivität der Subjectivität der absoluten Idee gegenübersteht und diese auf jene folgt, so die Geschichte der antiken Philosophie von der gegebenen Realität und Objectivität, die der modernen christlichen Philosophie dagegen von der Subjectivität und Idealität des Absoluten, des Geistes, der Idee, ausgeht, jene zu dieser hinüberführt. Allein selbst dieser sehr allgemein gehaltene Parallelismus löst sich bei näherer Betrachtung in Nichts auf. Denn die objective Seite der Idee ist, wie bemerkt, im Systeme des Verf. die Natur, die subjective Seite der Geist; diesen beiden Haupttheilen steht die Dialektik als dritter Haupttheil des Ganzen voran. Dieser dritte Haupttheil, dieser Anfang, der das Ganze begründet, erscheint nun aber im geschichtlichen Organismus der Idee gar nicht repräsentirt; geschichtlich beginnt die Idee sofort mit der Entwickelung ihrer Objectivität. Letztere aber ist wiederum historisch nicht dasselbe, was sie wissenschaftlich ist: die antike Philosophie ist ja offenbar nicht blos Entwickelung des Begriffs der Natur, nicht bloße Naturphilosophie. Wenn sie auch mit naturalistischen Bestimmungen der s. g. philosophischen Idee beginnt, so tritt ja doch schon mit den Eleaten, jedenfalls mit Anaxagoras und Empedokles der Geist an die Spitze der philosophischen Weltanschauung.

Der Kern der antiken Philosophie, zu welchem alle früheren Bildungsstufen nur als einleitende, propädeutische Vorstufen anzusehen sind, ist nicht Naturphilosophie, sondern wesentlich Ethik, d. h. Geistesphilosophie. Der Verf. erkennt dieß auch ausdrücklich an. Nach seiner Darstellung der Platonischen und Aristotelischen Philosophie läßt sich nicht einsehen, was namentlich dem Aristotelischen Systeme, an der Vollendung des Begriffs noch fehlen sollte: es hat in Princip und Grundidee die nächste Verwandtschaft mit dem Systeme des Verf. selbst. Die antike Philosophie mußte nach seinen eigenen Worten (S. 325) „durch alle Stufen der objectiven Denkbewegung hindurchdringen, um bei der Absolutheit der Subjectivität der Idee als solcher anzulangen." In der modernen Philosophie dagegen soll „die Idee von dieser Absolutheit ihrer Subjectivität ausgehen und sich innerhalb derselben rein an sich und durch sich bestimmen, um sich schlechthin an und für sich oder eben in ihrer subjectiven Absolutheit zu begreifen." Wenn nun aber bereits in der antiken Philosophie die Idee ihre absolute Subjectivität erreicht hatte, wenn bereits bei Plato und Aristoteles von der Subjectivität der Idee aus durch den absoluten Geist Natur und Welt und Menschheit bestimmt erscheint, — wozu dann noch ein neuer Proceß der Entwickelung, wozu die ganze moderne Philosophie, die es doch um nichts weiter bringt? — Wenn des Verfs. eigene Darstellung nicht zeigte, daß die moderne Philosophie nach einem ganz andern Ziele hinstrebt, als was Plato und Aristoteles mit ihrem noch einseitig pantheistischen unpersönlichen Gottesbegriffe erreichten, d. h. wenn die Geschichte selbst nicht das Princip und den Standpunkt des Verf. widerlegte, so dürfte es schlimm stehen um die Nothwendigkeit und Vernünftigkeit des historischen Entwickelungsprocesses der s. g. Idee. —

Der Verf. besitzt überhaupt eine glückliche Inconsequenz, durch die er die Einseitigkeit seines Standpunkts und seiner construktiven Methode immer wieder corrigirt. Dieß zeigt sich sogleich in der näheren Bestimmung seines Princips selbst. Eigentlich soll danach nur „die Idee sich selbst Princip und Substanz in dem zeitlichen Fortschritt ihrer Selbstbestimmung, mithin ihre eigene Immanenz in diesem Processe und damit ihr eigener Organismus sein und

bleiben"; und daher die Aufgabe einer historischen Darstellung der Philosophie nur darin bestehen, „diese organische Immanenz der philosophischen Idee in der Geschichte ihrer Fortentwickelung nachzuweisen und in ihren Hauptmomenten zu bezeichnen". Gleichwohl soll dann aber doch die empirisch richtige Erkenntniß der historisch concreten Bestimmtheit der Idee unerläßliche Bedingung einer solchen Darstellung, nothwendiges Moment der construktiven Methode sein. Diese historische Bestimmtheit aber soll sich vorzugsweise nach dem jedesmaligen Standpunkte des Bewußtseins in einer besondern Zeit bilden, so daß insofern der jedesmalige Zeitgeist auch eine eigenthümliche Modification in der Philosophie bewirke, wie denn überhaupt die Totalität der gegebenen geschichtlichen Verhältnisse die besondere Herausbildung der philosophischen Idee bedinge. Ja auch die psychologische Eigenthümlichkeit der individuellen Repräsentanten der Philosophie soll mitstimmen, soll nicht unbeachtet bleiben, und nur nicht als Hauptgesichtspunkt angesehen werden dürfen. Das heißt denn doch aber offenbar: der Gang der Geschichte läßt sich nicht blos aus der philosophischen Idee heraus a priori bestimmen, ableiten, construiren; die s. g. Idee ist nicht das allein herrschende Princip, dessen Selbstbestimmung und Selbstentwickelung den Organismus der Geschichte bildet; die historisch sich entwickelnde Idee ist nicht dieselbe mit der absoluten Idee des wissenschaftlichen Organismus: denn sonst könnte sie ja unmöglich von dem Zeitgeiste und der psychologischen Eigenthümlichkeit der philosophirenden Individuen abhängig sein, sondern müßte diese vielmehr autokratisch bestimmen; — von einer immanenten apriorischen Erkenntniß des Ganges der Geschichte aus dem Begriffe der Philosophie oder aus der s. g. philosophischen Idee heraus, d. h. von einer Construktion der Geschichte, in welchem Sinne man das Wort auch nehmen möge, kann mithin nicht die Rede sein. Kurz, dem Principe des Verf. ist seine wesentliche Eigenthümlichkeit abgestreift; es ist im Grunde als Princip aufgehoben. Denn daß die Geschichte der Philosophie nicht eine bloße Sammlung von Gedanken und Einfälle. der philosophirenden Subjekte sei, daß sie vielmehr durch Wesen und Begriff einer eigenthümlichen

menschlichen Geistesthätigkeit (eben der philosophischen) bedingt, also auch nothwendig Fortschritt und Zusammenhang, schon zufolge des Princips der Causalität, in ihr zu finden sei, — das wird heutzutage auch der unphilosophischste Historiker schwerlich läugnen. Die Frage ist vielmehr nur, ob sich dieser Zusammenhang a priori aus dem Begriffe der Philosophie ableiten lasse, und ob nicht auch der nothwendige Fortschritt der philosophischen Erkenntniß, wie aller menschlichen Bildung und aller Geschichte, trotz seiner Nothwendigkeit, doch durch die menschliche Willensfreiheit in dem Grade bedingt sei, daß von einer apriorischen Erkenntniß dieses Fortschritts, von einer Construktion der Geschichte nicht die Rede sein könne. Diese apriorische Erkenntniß allein ist es, die die Gegner der construktiven Methode läugnen, und mit Fug und Recht läugnen. Denn wollte man auch die menschliche (subjektive) Willensfreiheit und deren Einfluß auf die Entwickelung des erkennenden Geistes in die Schanze schlagen, — immer ist die apriorische Bestimmung des Ganges der Geschichte aus dem Begriffe der Philosophie nur möglich, wenn und sofern dieser Begriff bereits erschöpfend entwickelt, vollständig erkannt, mit untrüglicher Gewißheit und Wahrheit erfaßt ist. Dann aber könnte es keine Vielheit philosophischer Systeme mehr geben; dann wäre die Geschichte der Philosophie und damit die Weltgeschichte nothwendig zu Ende; die Geschichte hätte sich in den Begriff aufgehoben, und es bedürfte mithin keiner Darstellung derselben mehr. Will also der construirende Historiker sein System nicht für das absolute System ausgeben, will er der Geschichte nicht mit göttlicher Machtvollkommenheit zurufen: Bis hieher und nicht weiter, so — muß er eben das Construiren lassen. Denn von einem unvollständigen, ungewissen Begriffe aus läßt sich offenbar auch nur eine unvollständige, lückenhafte, unsichere Construktion gewinnen, die in Wahrheit keine ist, da ihr das Hauptmoment ihres Begriffs, die immanente Nothwendigkeit und die in dieser liegende Gewißheit ihrer selbst fehlt. Diese innere, mit dem unvollständigen Begriffe verknüpfte Unsicherheit zeigt sich denn auch zur Genüge bei allen construirenden Historikern: jeder Spätere wirft immer wieder um, was seine Vorgänger aufgebaut haben. —

Nach den Zugeständnissen, die der Verf. der nicht construirenden Geschichtsforschung macht, ist es dann nicht zu verwundern, daß er sein Princip durchaus nicht consequent durchführt; ja er construirt zuweilen sogar zu wenig, indem der Zusammenhang, den er zwischen den einzelnen Systemen und Epochen nachweist, hier und da ein sehr äußerlicher ist, an andern Stellen die immanente Nothwendigkeit des Uebergangs zwar behauptet, aber nicht deducirt, nicht entwickelt erscheint. So wird von der alt-Jonischen zur Pythagoräisch-Eleatischen Philosophie nur durch die Bemerkung hinübergeleitet, daß es „in der Natur der Sache gelegen, die einseitige Richtung der Jonier, nachdem ihre Bedeutung und Geltung hinlänglich erkannt worden, zu verlassen, um in anderer Weise dem Denkstreben seine Befriedigung zu vermitteln. Daß man sich aber dem zugewendet, was der naturalistischen Unmittelbarkeit am entschiedensten gegenüberstehe, nämlich dem abstrakten Denken an und für sich selbst, werde begreiflich, wenn man erwäge, daß das letztere seiner dialektischen Bestimmtheit, in welcher es allererst sein wahres Verhältniß erfassen könne, noch nicht mächtig geworden. So sei es gekommen" u. s. w. — Mit Anaxagoras soll dann das Denken zwar zum allgemeinen Bewußtsein seiner selbstständigen Wesenheit, jedoch noch nicht zum Selbstbewußtsein seiner freien Wirklichkeit, seiner Subjectivität gelangt sein. Der Fortschritt zu dieser Subjectivität, d. h. von Anaxagoras zu den Sophisten, wird dann dadurch begründet, daß „das Denken, einmal an jener Gränze (bei Anaxagoras) angelangt, sich durch seine eigene Nothwendigkeit zur concreten Bestimmung seiner absoluten Wesenheit fortgetrieben, sich durch sich selbst als Princip seiner eigenen Wirklichkeit näher zu fassen, und seine Selbstständigkeit dem gegebenen Sein gegenüber als eine an und für sich bestimmbare zu behaupten gesucht habe, eben damit aber als seine an ihm selbst gesetzte Freiheit, als Subjectivität erschienen sei". Worin dann aber jene behauptete Nothwendigkeit bestanden habe, wie der Fortschritt vom Allgemeinen zum Concreten zugleich ein Fortschritt vom Bewußtsein der selbstständigen Wesenheit des Denkens zum Selbstbewußtsein seiner freien Wirklichkeit sein, und wie namentlich diese Wirklichkeit, diese Subjecti-

vität des Denkens von den Sophisten als ihre eigene, individuelle menschliche Subjectivität gefaßt werden konnte, — das Alles wird nicht näher dargethan; und versteht sich doch wahrlich nicht so ohne weiteres von selbst. — Bei dem Fortgange von Aristoteles zur zweiten Hauptperiode der griechischen Philosophie, deren Charakter der Verf. in die Auflösung der unbefangenen Einheit von Denken und Sein in eine „abstractiv-reflexive Gegensätzlichkeit" setzt, fehlt alle Ueberleitung aus der Idee. Ganz im Style historischer Erzählung wird angeführt: „Als im Innern die Lebensfrische abnahm und durch Alexander und seine Nachfolger, noch mehr bald darauf durch die Römer, das nationale Wachsthum der Staatsordnung auch von außenher gestört wurde, und die Autoritätsgewalt der Herrschaft sich an die Stelle der concreten politischen Volksorganisation eindrängte, entstand jene abstractiv-reflexive Gegensätzlichkeit im Leben und Denken: das Individuum suchte sich vielfach zu isoliren und die Freiheit, deren es bedurfte, lediglich in sich selbst, woher in Absicht auf die Philosophie die zwiefache Erscheinung zu erklären" u. s. w. — Daß der Neu-Platonismus sich aus dem Zusammentreten der Griechisch-Römischen mit der Orientalischen Speculation herausbildete, ist ebenfalls nur ein äußerlich historisches Faktum. Bei der Gliederung und begrifflichen Bestimmung der Scholastik aber erklärt der Verf. mit ehrenwerther Offenheit selbst: „Es sei schwer, die verschiedenen Phasen und Formen der Scholastik nach einer sachlichen und begrifflichen Anordnung darzustellen, weil in ihr und ihrer Gestaltung keine rechte Immanenz der Idee sich bethätige, mithin keine organische ideal-begriffliche Fortbewegung mit Bestimmtheit hervorzuheben sei" (S. 333)! — Wie aber ist es möglich, daß die Idee an irgend einem Punkte sich selber so abhanden kommen kann, ohne damit den geschichtlichen Organismus von Grund aus zu zerstören, da sie doch allein den wahren Fortgang der Geschichte vermitteln soll? — Ist mit jener Erklärung nicht implicite eingestanden, daß die s. g. construktive Methode, selbst nach des Verf. höchst bescheidener Begriffsbestimmung und Anwendung derselben, eine Unmöglichkeit sei? —

Doch lassen wir den Kampf gegen ein Princip, das bisher

stets nur behauptet, postulirt, noch niemals aber erwiesen, durchgeführt und in seiner Anwendbarkeit bewährt worden ist, — wofür die vorliegende Schrift einen neuen Beweis liefert. Erkennen wir lieber an — was wir nicht nur mit Bereitwilligkeit, sondern mit wahrem Vergnügen thun, — daß des Verf. historische Darstellung, trotz der Einseitigkeit ihres Princips, in vieler Beziehung großes Lob verdient. Sie beruht nicht nur fast überall — und das will viel sagen — auf einem gründlichen Studium der Originalquellen, sie gewährt nicht nur einen klaren Ueberblick über den Gang der Geschichte, indem die Einschnitte mit sicherem historischen Takte fast überall an den rechten Stellen gemacht, die einzelnen Epochen und Systeme auch meist in bestimmten deutlichen Umrissen hervortreten, — obwohl in letzterer Beziehung noch manches zu wünschen wäre; — sondern es ist dem Verf. auch nicht selten gelungen, durch tieferes Erfassen einzelner Systeme in ihrem innersten Principe Mißverständnisse und Einseitigkeiten der bisherigen Auffassung zu emendiren. So — um nur Einiges anzuführen — hat der Verf., wie es uns scheint, mit Recht den Heraklit aus der Gebundenheit an die altionischen Naturphilosophen, in der er sich bisher befunden, befreit, und ihm seine Stellung zwischen den Eleaten und Atomistikern angewiesen. Noch besser dürfte er indeß gethan haben, wenn er ihn hinter die Atomisten zwischen diese und Empedokles gesetzt hätte. Der Philosophie des letzteren nämlich giebt er, soviel wir wissen zuerst, die allein richtige Bestimmung, ein äußerlich dogmatischer Vermittelungsversuch zu sein zwischen den bis dahin hervorgetretenen Gegensätzen und Richtungen. Zu dieser Vermittelung scheint uns nun Heraklit, indem er das Werden, das stete Auseinandergehen und Zusammentreten der Gegensätze zum Princip erhob, den Uebergangspunkt zu bilden. — Eben so dürfte der Verf. denjenigen Punkt richtig getroffen haben, von dem aus am klarsten und durchgreifendsten das Verhältniß des Sokrates zur Sophistik und wiederum des Plato zu Sokrates, so wie des Aristoteles zu Plato sich bestimmen läßt. Es ist hier allerdings ein Fortschritt erkennbar von dem individuellen, subjektivmenschlichen zum allgemeinen,

objektivmenschlichen Geiste, welcher Eins ist mit dem sittlichen Geiste. Den Begriff des letzteren, d. h. das sich selbst gewisse Wissen des Guten als des Wahren, stellte Sokrates den Sophisten entgegen; und wenn er bereits das Gute zugleich in den Begriff der Gottheit verlegte, so war das bei ihm noch gewissermaßen eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*: er übertrug nur den Begriff des menschlich Guten in die Sphäre des Göttlichen. Plato dagegen faßte das Gute von Anfang an in einem höheren Sinne als das absolut Allgemeine, und somit im theologischen Sinne als die Substanz des Göttlichen. Nur hob er es wiederum zu hoch hinaus über die Sphäre des Endlichen: über der Transscendenz der Idee verlor er die Immanenz derselben aus den Augen, oder wenigstens gelang es ihm nicht, beide Seiten wahrhaft zu vermitteln. Die wahrhafte Vermittelung erreicht freilich auch Aristoteles nicht, aber er erkannte wenigstens die einseitig transscendente Richtung des Platonismus; und der Verf. bestimmt daher sein Verhältniß zu Plato im Allgemeinen richtig dahin, daß Aristoteles im Gegensatz gegen seinen Lehrer die Seite der Immanenz der Ideen (denn den Begriff der Gottheit faßte dieser bekanntlich dualistisch im Gegensatz gegen die Welt) hervorgekehrt habe. Eben deßhalb aber können wir ihm nicht beistimmen, wenn er als „die Grundfrage der Platonischen Philosophie das Verhältniß des Einen zum Vielen, womit die Beziehung des Wesens zur Erscheinung, das Intelligibele zur Wirklichkeit zusammenhänge", betrachtet. Hier glauben wir vielmehr, hat Brandis das Rechte getroffen, wenn er als Grundproblem, als Ausgangs- und Zielpunkt der Platonischen Philosophie den Begriff des wahren Wissens faßt.

Der Raum verbietet uns, des Verf. Darstellung der scholastischen und neueren Philosophie in ähnlicher Art durchzugehen und die vielfach gelungenen Partieen hervorzuheben, zumal da wir bei diesem zweiten Haupttheile, trotz aller Anerkennung, öfter zum Widerspruche genöthigt sein würden. Nur das Eine wollen wir noch bemerken, daß er uns Charakter und Verhältniß der mittelalterlichen und neueren Philosophie im Allgemeinen richtig gefaßt

zu haben scheint, wenn er jene als theologischen, diese dagegen als transscendentalen Idealismus (transscendental im weiteren Sinne des Worts) bezeichnete. Jene setzte in der That den Begriff Gottes, des absoluten Geistes, in theologischer Weise und Fassung überall nur voraus, und suchte ihn gleichsam nur aus ihm selber begreiflich zu machen, während diese dagegen von dem Wesen und Begriff des menschlichen Geistes, des menschlichen Denkens aus (zu dem auch die Natur gehört) zum Begriffe des Absoluten erst zu gelangen sucht. Eben daraus aber scheint uns zu folgen, daß die Philosophie des Mittelalters da zu Ende geht, wo eine freie, voraussetzungslose Erforschung der Natur und der Naturbestimmtheit des menschlichen Wesens beginnt, d. h. daß Baco von Verulam, der zuerst, nicht nur frei von theologischen Voraussetzungen und phantastisch-alchymistischen Einbildungen, sondern auch von der Autorität des Plato und Aristoteles, an die gegebene Objektivität trat, nicht, wie der Verf. will, an den Schluß des Mittelalters, sondern an den Anfang der neueren Philosophie zu setzen sei. Denn sollte letztere ihre Bestimmung erfüllen, so mußte sie gleichmäßig von den beiden Seiten des menschlichen Erkennens und Wissens, von dem aposteriorischen und apriorischen Standpunkte aus auf das Ziel zusteuern, gesetzt auch daß diese beiden Seiten nur in der concreten Identität ihrer selbst ihre Wahrheit haben sollten. Die Eine vertritt offenbar Baco, die andere Descartes. —

Wenden wir uns jetzt zu Braniß „Uebersicht des Entwickelungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit", so begegnen wir nicht nur im Allgemeinen derselben Tendenz, sondern auch demselben Grundprincipe. Auch Braniß will den Fortschritt und innern Zusammenhang der Universalgeschichte der Philosophie durch einen kurzen Grundriß derselben zur deutlicheren Anschauung bringen. Auch er will in seiner Darstellung nicht blos das Thatsächliche, sondern auch „die Idee, die es durchdringt und zu einem Vernünftigen macht, aussprechen". Wie aber die Tendenz bei ihm sich dadurch modificirt, daß ihm die Uebersicht der Universalgeschichte nur als Einleitung dienen soll zu einer aus-

führlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie seit Kant, so weicht er auch, wenigstens scheinbar, in der Bestimmung des Grundprincips von Hillebrand ab. Nach ihm nämlich soll die historische Darstellung zwar, wie bemerkt, die Idee, die das Thatsächliche durchdringt, aussprechen, die Nothwendigkeit der Idee dagegen soll nicht sie, sondern die spekulative Wissenschaft nachzuweisen haben. Darnach scheint es, als solle in der historischen Darstellung die Idee nur als gegebene und *a posteriori* erkannte auftreten. Allein die Ausführung zeigt sogleich, daß der Verf. doch dem Principe der construktiven Methode huldigt, gesetzt auch, daß er einräumen sollte, der Entwickelungsproceß der Idee und dessen immanente Nothwendigkeit lasse sich nur mit Hülfe der a posteriori zu Werke gehenden historischen Forschung erkennen oder sei wenigstens in der geschichtlichen Darstellung nur als ein gegebener zu fassen. Denn sogleich in der Einleitung beginnt der Verf. das Gerippe des historischen Organismus, die Gliederung der Weltgeschichte, aus dem Begriffe des menschlichen Wesens und Geistes heraus zu construiren: wenigstens theilt er darnach von vorn herein (a priori) die Weltgeschichte in die beiden Hälften der vorchristlichen und der christlichen Zeit, und deducirt die Nothwendigkeit dieser Eintheilung wie den Charakter der beiden Perioden aus den beiden Hauptmomenten des Begriffs des menschlichen Geistes.

Abgesehen von der Wahrheit dieser Begriffsbestimmung, — die wir sogleich näher in Betracht ziehen werden, — tritt einer solchen Construktion der Geschichte aus dem Begriffe des menschlichen Geistes sogleich derselbe Einwand entgegen, den wir oben gegen Hillebrands Construktion aus der philosophischen Idee (dem Begriffe der Philosophie) geltend gemacht haben. Aus dem Begriffe des menschlichen Geistes kann Nichts mit Sicherheit abgeleitet werden, so lange dieser Begriff nicht erschöpfend entwickelt, nicht vollständig in seiner ganzen Wahrheit erkannt ist. Hat sich aber diese Entwickelung, diese Erkenntniß vollständig realisirt, so ist nothwendig die Geschichte der Menschheit oder wenigstens der Philosophie zu Ende. Die oben aufgestellte Alternative tritt also auch

hier wieder hervor: Entweder der Verf. ist im Besitze der absoluten Philosophie, oder seine Construktion ist ohne innere Gewißheit, mithin keine Construktion.

Indessen scheint der Verf. doch insofern einen anderen Standpunkt als Hillebrand einzunehmen, als er den Begriff des menschlichen Geistes an die Stelle der philosophischen, mit dem Absoluten identischen Idee setzt. Allein bei näherer Betrachtung verschwindet auch diese Differenz. Denn der menschliche Geist soll nach ihm zugleich die Idee des absoluten Geistes sein; mithin ist es dann doch die absolute Idee, die sich in der Weltgeschichte entwickelt und realisirt. Der Verf. behauptet zwar einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Begriffe des göttlichen und des menschlichen Geistes. Allein consequenterweise muß er diese Differenz fallen lassen, oder er widerspricht sich selber. Näher bestimmt soll nämlich der Geist des Menschen die dreifache Idee der (einzelnen) Subjektivität, des Natur-Selbstbewußtseins und des absoluten Geistes sein. Unter Geist überhaupt versteht der Verf. ein Wesen, „dessen Wirklichkeit seine That ist, das daher an sich selbst die Möglichkeit dessen ist, was es in seiner Wirklichkeit manifestirt, und zwar nicht blos die logische, sondern die reale Möglichkeit, die positive Macht sich zu verwirklichen". Als diese thatkräftige Möglichkeit nennt er den Geist die Idee dessen, was er in seiner Wirklichkeit ist. Demgemäß ist ihm der menschliche Geist zunächst die Idee seiner Subjektivität, indem es das Erste ist, daß es sich als einzelnes Individuum durch sich selbst zum Selbstbewußtsein entwickelt, sich selbst als Ich, als Subjekt setzt. Mit seiner Subjektivität erfaßt er sich zugleich in seinem Verhältniß zur Natur; und es ist dann die Arbeit des Geistes der ganzen Menschheit, dieses Verhältniß aus der Bestimmung einseitiger Gegensätzlichkeit, in der es zunächst das einzelne Individuum faßt, herauszuheben, und es seiner Wahrheit nach dahin zu bestimmen, daß der Mensch als die höchste Spitze und die concrete Identität des Gesammtorganismus der Natur, „der Geist des universellen Naturleibes und so die sich wissende Natur selbst sei." Eben so erfaßt sich der menschliche Geist zunächst im Unter-

schiede von dem absoluten Geiste, und es ist auch in der That ein wesentlicher Unterschied vorhanden. Denn der absolute Geist ist der schlechthin voraussetzungslose, „die erzeugende Macht seines Daseins, seine Existenz durch die Selbstpositiou gegeben", während der menschliche Geist zwar auch sein Dasein setzt, aber es nicht hervorbringt, sich als Geist durch Selbstbejahung zwar verwirklicht, aber jenseits dieser Selbstbejahung bereits ein Dasein hat, das seine reale Möglichkeit ausdrückt. Allein da „das Moment der Selbstbejahung nicht ein an dem natürlichen Dasein, als dessen Aeußerung, sondern absolut spontan hervorbrechender Akt ist, und der in ihm seine Wirklichkeit vollbringende Geist darin als sich selbst bestimmend und so als die freie Macht seiner Wirklichkeit auftritt, so ist Freiheit, der Charakter des göttlichen Wesens, auch der Charakter des menschlichen Geistes, und der seine Freiheit bestätigende Mensch erweist sich als die in der Welt sich selbst realisirende Gottesidee." — In dieser Deduktion liegt nun aber offenbar eine Verwechselung der Begriffe, und damit ein Trugschluß. Denn die Freiheit, die der Charakter des göttlichen Wesens sein soll, die der Verf. selbst als „reine Selbstbestimmung bezeichnet, die auf keine andre bestimmende Potenz weiter zurückweise", ist offenbar nicht dieselbe mit der Freiheit des menschlichen Geistes, die ja eben nicht reine Selbstbestimmung, sondern ein ihm vorausgesetztes gegebenes und damit bestimmtes Dasein zur Basis hat, durch die sie selbst nothwendig bestimmt, beschränkt ist. Jene ist absolute, diese relative, bedingte Freiheit. Mithin kann auch durch die Verwirklichung dieser Freiheit niemals die Idee des Absoluten realisirt erscheinen: das hieße, das Unbedingte, Absolute, durch und als ein Bedingtes, Nicht-Absolutes realisiren. Der Verf. muß daher entweder den absoluten Geist zum menschlichen herabziehen, — indem er, etwa mit Hegel, auch ihm eine Bedingung seiner Geistheit und selbstbewußten Freiheit (an der logischen Idee und der Natur) voraussetzt; oder er muß den menschlichen Geist zum absoluten hinaufheben, — indem er, etwa mit Strauß-Hegel, jenen als die concrete Wirklichkeit von diesem faßt; — oder er muß

seine Behauptung, der menschliche Geist sei zugleich die Idee des absoluten, aufgeben. Diese Behauptung, die sich wohl mit dem Charakter der Hegel'schen Philosophie verträgt, läßt sich mit seiner so lobenswerthen Grundtendenz, den einseitigen Pantheismus der neueren Spekulation zu durchbrechen, offenbar nicht vereinigen.

Der Verf. kommt zu jener Behauptung durch die unrichtige Anwendung eines an sich ganz richtigen Satzes. Er behauptet nämlich mit Recht, daß der menschliche Geist seine Ideen, Begriffe, Vorstellungen nicht blos *hat*, sondern vielmehr selbst *ist*, in ihnen als in seinen Modifikationen sich manifestirt. Allein wenn danach der menschliche Geist die Idee des Absoluten als eines von ihm selbst und der Idee seiner selbst *Verschiedenen* hat, so kann er ja hiermit unmöglich die Idee des Absoluten *selbst* schlechtweg *sein*; denn eben damit wäre er gerade etwas *Anderes* als die Idee, die er *hat*, indem diese Idee ja aussagt, daß er selbst seiner Idee nach *nicht* die Idee des Absoluten ist. Mit andern Worten: die Idee des Absoluten als eines von dem menschlichen Geiste *Verschiedenen* ist ja nicht die Idee des Absoluten selbst, sondern vielmehr die Idee seines *Unterschiedes* vom menschlichen Geiste; und wenn letzterer diese Idee selbst ist und in seiner Selbstbejahung verwirklicht, so verwirklicht er eben damit nur sich selbst als *unterschieden* vom absoluten Geiste. Hätte er aber auch mit der Idee des Unterschieds zugleich die Idee seiner Identität oder seiner Vermittelung und Einigung mit dem Absoluten, so würde er auch damit noch nicht die Idee des Absoluten *selbst sein* und verwirklichen, sondern vielmehr nur die Idee seiner *Vermittelung und Einigung* mit dem Absoluten. — Dürfen wir die Grundansicht des Verf. in *diesem* Sinne verstehen, so würden wir mit seiner Eintheilung der Weltgeschichte in jene beiden großen Hauptperioden im Allgemeinen vollkommen einverstanden sein: die vorchristliche Zeit würde danach allerdings die Entwickelung des „Natur=Selbstbewußtseins" des menschlichen Geistes (Heidenthum) und zugleich „den Widerstreit" des Göttlichen gegen das Natürliche (Judenthum), so wie dessen werdende Vermittelung bis zur Erzeugung der Versöhnung darstellen, die

christliche Zeit dagegen „auf der Voraussetzung beruhen, daß diese Versöhnung vollbracht sei, und dem gemäß zu ihrem Inhalte die Bewährung derselben als siegreicher Macht haben." —

Die beiden Hauptgegensätze des Heidenthums und Judenthums, die in der vorchristlichen Zeit sich gegenüber stehen, charakterisirt der Verf. näher in folgenden treffenden Zügen: „Es ist das gemeinsam Charakteristische aller heidnischen Völker, daß in ihrem Bewußtsein das Göttliche vom Natürlichen bestimmt ist; ihre Götter sind entstandene, an eine bestimmte Natürlichkeit gebundene, zufällige, die Natur aber, die Allerzeugerin und Allbildnerin ist allein das Ewige, Absolute und Nothwendige, ja die Nothwendigkeit selbst, der die Götter unterthan. Dagegen ist es das Eigenthümliche des Judenthums, wodurch es sich von allen Völkern nicht sowohl sondert, als vielmehr ihnen entgegensetzt, daß in seinem unmittelbaren Bewußtsein das Natürliche dem Sein und Wesen nach vom Göttlichen bestimmt ist; ihm ist alle Natur ein Gewordenes, schlechthin Abhängiges und Unmächtiges; Gott aber, in seinem einfachen Wesen absoluter Wille und absolute Macht, ist allein der unentstandene, schlechthin unabhängige, durch nichts als seinen freien Rathschluß bestimmbare." — Das Heidenthum muß daher wegen des innern Reichthums des Naturbegriffs und seiner mannichfaltigen Entwickelungsmomente in eine Mannichfaltigkeit von Bildungsstufen sich gliedern, welche von eben so vielen verschiedenen Völkern eingenommen werden; das Judenthum dagegen steht aus dem entgegengesetzten Grunde nothwendig von Anfang an einsam da, kann nur von Einem Volke repräsentirt erscheinen. Die geistvolle Charakteristik, die hiernächst der Verf. von den Hauptvölkern des vorgriechischen Heidenthums (den Chinesen, Indern, Aegyptern und Persern) in einer lebendigen, ausdrucksvollen Sprache entwirft, und durch die er jedem derselben seinen Standpunkt in dem Entwickelungsprocesse des „Natur-Selbstbewußtseins" anweist, müssen wir leider übergehen, so reich sie auch an eigenthümlichen Gedanken und treffenden Bemerkungen ist. Dieser Entwickelungsproceß, der uns, obwohl wir gegen das Einzelne noch manches zu erinnern hätten, im Ganzen

consequenter und natürlicher erscheint als der Hegel'sche, hat seine Spitze im Griechenthum. Das griechische Volk „erreicht vermöge seiner größten Vertiefung in die Natur auch die größte Befreiung von ihr als einer fremden Gewalt. In ihm ist die Forderung vollzogen: in ihm, dessen ganzes Wesen Identität von Natur und Freiheit ist, so daß es alles Natürliche eben so in Selbstthat umwandelt, wie umgekehrt die Produkte seiner freien Selbstbestimmung als allgemeine Naturthaten auftreten läßt, — in ihm ist die große weltgeschichtliche Aufgabe, die Subjektivität zum universellen Naturselbstbewußtsein zu erweitern, vollständig gelöst, und die Menschwerdung des Naturgeistes in Wahrheit vollbracht." —

Nachdem der Verf. diesen Gedanken näher ausgeführt hat, beginnt er seinen Entwurf der Geschichte der griechischen Philosophie. Die Construktion fällt natürlich wieder ganz anders aus als bei Hillebrand. Abgesehen von dem viel zu großen Gewichte, das der Verf. auf den Gegensatz zwischen dem Jonischen und Dorischen Stammcharakter legt, — der im Gebiete der Philosophie um ihres Begriffs willen sich unmöglich bedeutend geltend machen konnte, — ist zwar die leitende Grundidee im Wesentlichen dieselbe: der Verf. parallelisirt die Geschichte der Philosophie mit der der Poesie, die nach ihm den Rhythmus der Bewegung des griechischen Volksgeistes am prägnantesten ausdrückt: Zuerst die epische Versenkung des Geistes in die Objektivität; sodann das lyrische Zurücktreten derselben in die Subjektivität und deren principielle Herrschaft; endlich die dramatische Vermittelung beider Seiten zur concreten Identität. Allein schon die Abtheilung in die einzelnen Perioden ist bei ihm eine ganz andere als bei Hillebrand. Die erste Periode schließt er auf der Jonischen Seite mit Heraklit, auf der Dorischen mit Parmenides; die zweite umfaßt nur die Anaxagoräische Philosophie, die Atomistik und die Sophistik; die dritte dagegen den ganzen Rest von Sokrates bis zu den Neu-Platonikern (in den beiden letzten wird der anfänglich so urgirte Gegensatz zwischen Jonischer und Dorischer Stammindividualität aus begreiflichen Gründen stillschweigend fallen gelassen). Diese Anordnung ist offenbar verfehlt. Schon die auffallende Un-

gleichheit der Theile spricht gegen den Verf. und für Hillebrand. Demnächst ist der Absatz, den die Entwickelung des ganzen griechischen Geistes hinter Plato und Aristoteles macht, so einleuchtend, die Forderung einer allmäligen, zunächst negativ sich bethätigenden Hinüberbildung aus dem (mit Plato und Aristoteles) vollendeten Griechenthum in die christliche Culturperiode sowohl für die historische Forschung wie für die spekulative Anschauung so unabweislich, daß es nicht wohl zu begreifen ist, wie der Verf. dieß übersehen konnte. Er erkennt zwar an, daß der Skepticismus (des Aenesidemos) und der Neo-Platonismus nur die Zeichen des Verfalls und der erlöschenden Lebenskraft des griechischen Geistes sind. Er bekämpft mit siegreichen Waffen die Hegel'sche Ansicht, die einen stetig aufsteigenden Fortschritt in der Geschichte der Philosophie annimmt, und dem gemäß unerhörter Weise Zeno und Epikur über Plato und Aristoteles setzt, den Neo-Platonismus aber für die höchste Vollendung der griechischen Philosophie erklärt. Allein selbst dieses Anerkenntniß tritt in des Verf. Periodisirung nicht hervor; außerdem aber beginnt der Verfall offenbar nicht erst mit Aenesidemos, sondern bereits hinter Aristoteles. Denn wenn auch nach des Verf. Darstellung im Stoicismus und Epikureismus die beiden großen Gegensätze des griechischen Lebens, das Gottes-Bewußtsein und das Natur-Bewußtsein oder die göttliche Freiheit (die Idee des Absoluten) und die Hingebung an die Natur, erst wahrhaft die Subjektivität durchdringen, und ihre Vermittelung von letzterer erstrebt wird, wenn auch in dieser höheren Entwickelung, Verselbstständigung und gleichsam Hypostasirung der Subjektivität noch ein Fortschritt sich kund giebt: so beweist doch eben das Auseinanderfallen jener Gegensätze, deren Vermittelung durch Plato und Aristoteles, wenn auch nicht absolut, doch relativ für den Standpunkt des griechischen Geistes, bereits vollzogen war, den Verfall und die innere Auflösung der griechischen Philosophie. Was für die Weltgeschichte ein Fortschritt sein mochte, war für das Griechenthum offenbar ein Rückschritt; der Verf. widerspricht seiner eignen Grundansicht von dem welthistorischen Berufe des griechischen Volks, wenn er dieß nicht

ausdrücklich anerkennt; der Inhalt seiner Darstellung widerspricht ihrer Form, wenn dieß Anerkenntniß sich nicht auch in der Periodenabtheilung abspiegelt. — Ebenso ist es offenbar ein Widerspruch gegen seinen eignen Grundgedanken, wenn er die Atomistik in die zweite Periode der griechischen Philosophie einreiht. Mit dem lyrischen Principe der vorherrschenden Subjektivität hat die Atomistik noch gar nichts gemein. Der subjektive Geist besteht ja nach ihr nicht minder aus Atomen; sein Empfinden und Wissen ist durch die besondere Gestaltung und Verknüpfung derselben bedingt; kurz die Atomistik hat es nur mit der Objektivität (dem allgemeinen Sein) zu thun, und gehört mithin ganz und gar in die erste epische Periode der Versenkung in die reale Aeußerlichkeit. — Dagegen ist es ein Vorzug, daß der Verf. den Anaxagoras an die Spitze der zweiten Periode stellt. Es spricht sich darin die Einsicht aus, daß Anaxagoras, den auch der Stagirit bedeutsam hervorhebt, bereits denselben Grundgedanken, den Plato und Aristoteles später durchführten und vollzogen, nur in der unmittelbaren, schroffen Gegensätzlichkeit seiner Momente ausgesprochen, und daß er andrerseits durch diesen schroff hingestellten Gegensatz zwischen Geist und Materie (Natur) zuerst das einseitige Princip der epischen Periode, die starre Versunkenheit in die Objektivität durchbrochen habe. Offenbar bildet er zusammen mit den Endpunkten der ersten Periode, der Atomistik, der Zenonisch-dialektischen Alleinslehre und dem verunglückten Vermittelungsversuche des Empedokles, die Ausgangspunkte für die Sophistik, welche erst das Princip der zweiten Periode entschieden ausspricht. —

Was das Einzelne betrifft, so zeigt sich auch hier wiederum das schon vielfach bewährte Talent des Verf. für geistreiche Combinationen, Parallelen und Antithesen. Nur verführt ihn dieß Talent zuweilen zu einseitigen Auffassungen und schiefen Pointen. Die Mängel, die sich daraus ergeben, hat bereits Zeller in seinem trefflichen Aufsatze über die Geschichtschreibung der antiken Philosophie (Jahrb. der Gegenwart 1843 Octbr. Nr. 63 ff.) dargelegt. Wir stimmen im Wesentlichen mit ihm überein. Nur hinsichtlich des Einen Punktes müssen wir Braniß ganz, hinsichtlich

eines andern wenigstens halb in Schutz nehmen. Der erste betrifft die Stellung und Bedeutung des Stoicismus und Epikureismus. Hier erkennt ja Braniß — was Zeller vermißt — ausdrücklich an, ja hebt es, wie uns dünkt, nur zu stark hervor, daß in der Art und Weise, wie jene beiden Hauptgestalten der nach-Aristotelischen Philosophie die Subjektivität fassen, sie zum Princip erhebend, hypostasirend und apotheosirend, ein entschiedener Fortschritt sich documentire. Und wenn er zugleich behauptet, — was Zeller ihm zum Vorwurf macht, — daß Stoicismus und Epikureismus allgemach in eine seichte Popularphilosophie sich verkehrt hätten, so beweist die außerordentliche Popularität, die sie ihrer Zeit in der That erreichten, daß er darin vollkommen Recht hat. Der zweite Punkt bezieht sich auf des Verf. Auffassung und Schätzung der Aristotelischen Philosophie. Hier geht Braniß allerdings viel zu weit, wenn er in Aristoteles nur den Nachtreter Plato's sieht und ihm fast alle Originalität abspricht. Ebenso gewiß aber ist es, daß Hegel und die meisten seiner Schüler die Verdienste des Stagiriten überschätzen und Plato gegen ihn zurückstellen. Mag man den philosophischen Genius des Aristoteles auch noch so hoch anschlagen, so darf man doch nie vergessen, daß er allerdings die Platonische Weltanschauung im Allgemeinen nur aufnahm, weiter bildete und ihre Einseitigkeit zu corrigiren suchte, d. h. daß Plato'n der Ruhm der ersten Erfindung, des Originalgenie's gebührt, während Aristoteles seine Größe vornehmlich in der tiefen, eigenthümlichen Begründung und Durchbildung einzelner Disciplinen (insbesondere der Logik und Physik) bewährt. —

Dem Judenthume, diesem ursprünglichen, durchgreifenden Gegensatze des Heidenthums, widmet der Verf. natürlich nur einen kurzen Abschnitt. Auch hier tritt indeß sein eben gerühmtes Talent glänzend hervor. Vortrefflich namentlich ist die Parallele, die er zwischen dem Pharisäismus, Sadduzäismus und Essenismus einerseits, und dem Stoicismus, Epikureismus und Neo-Platonismus andrerseits durchführt. Durch diese Parallele bahnt er sich zugleich den Uebergang zur christlichen Idee und der christlichen

Zeit. In jenen drei Gestalten nämlich, den principiell-gleichartigen Hauptformen des ersterbenden griechisch-römischen wie des jüdischen Geistes, spricht sich ihm einerseits das vergebliche Ringen der Menschheit aus, den Urgegensatz ihres eignen Wesens, der Idee des Absoluten gegen die Idee der Natur (oder des Gottesbewußtseins gegen das Naturbewußtsein, der Freiheit gegen die Nothwendigkeit, des Denkens gegen das Fühlen), in der einzelnen Subjektivität selbst und durch ihre eigne That zu wahrer Vermittelung zu bringen, andrerseits (im Neuplatonismus und Essenismus) die tiefe Sehnsucht des Geistes nach der Vollziehung dieser ihm nothwendigen Vermittelung durch eine über die menschliche Subjektivität und deren Ohnmacht hinausreichende a b s o l u t e That. „Diese das letzte geschichtliche Entwicklungsstadium charakterisirende Sehnsucht der Individuen, nicht sich, sondern das Absolute in sich zu tragen und an sich zu manifestiren, drückte blos die vorhandene Reife des Geschlechts aus, die Ichheit des absoluten Geistes auszugebären und eben hierin die verwirklichte Idee des Menschen, die im Subjekte vollzogene Versöhnung des Endlichen und Absoluten, des Natürlichen und Freien, der Creatur und Gottes zu offenbaren. Der die Geschichte erfüllende und bewegende absolute Geist hatte in langer Arbeit die Subjektivität dazu erzogen und herangebildet, seine Einheit mit ihr vollziehen zu können; er hatte in einem tiefen, durch Jahrtausende unaufhaltsam fortschreitenden Entwickelungsprocesse sich selbst seiner blos objektiven, unpersönlichen Existenz, darin er ein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein war, immer mehr entnommen und seinem Ziele, der Ichheit entgegengeführt. Und wie die Reifezeit da war, so vollbrachte sich auch die große Geburt der Geschichte, und zwar, wie sie allein konnte, in a b s o l u t e r That: der verwirklichte w a h r e Mensch, d. i. der Gottmensch — C h r i s t u s ward geboren." — Gegen diese Ansicht haben wir nur einzuwenden, einerseits 1) daß nach ihr, ähnlich wie bei Hegel, Gott nur vermittelst des Processes der Weltgeschichte, in und durch den Menschengeist zum Selbstbewußtsein kommt, mithin nicht Geist i s t, sondern nur w i r d, folglich die Welt (wie der Mensch die Natur und seine eigne Leib-

lichkeit) zur nothwendigen Bedingung seiner Selbstverwirklichung als Geist hat, und also nur Weltgeist, nicht der absolute Geist ist; andrerseits 2) daß sie den Verf. mit sich selbst in Widerspruch setzt. Denn ist Gott nur absolut und vom menschlichen Geiste unterschieden, sofern er schlechthin sich selbst setzt, so ist er kraft dessen und eben damit zugleich nothwendig persönlicher selbstbewußter Geist, und zwar mit Einem Schlage, in dem Einen ewigen Akte des Sichselbstsetzens, weil er damit zugleich sich selbst Subjekt und Objekt und die Wechselbeziehung zwischen beiden ist. Und ist der menschliche Geist an sich die Idee der Natur wie die Idee des Absoluten, so muß er dieß nach den ausdrücklichen Sätzen des Verf. auch nothwendig für sich werden, diese Idee auch durch eigne Selbstthätigkeit realisiren können. Eine absolute göttliche That kann ja unmöglich dasjenige vollbringen, was der Mensch nach dem Verf. nothwendig selbst thun und verwirklichen muß, wenn er es wahrhaft sein soll. —

Doch wir müssen es den Lesern überlassen, bei dem Verf. selbst die Durchführung dieser seiner Ansicht und seine darauf folgende Charakteristik der scholastischen Philosophie nachzulesen: wir müssen nothwendig noch ein Paar Werke kürzlich erwähnen, die um des schroffen Gegensatzes willen, in welchem sie zu einander stehen, für den gegenwärtigen Zustand der Philosophie höchst charakteristisch sind. Wir meinen

Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit, ihre wissenschaftliche Entwickelung und ihre Stellung zu den politischen und socialen Verhältnissen der Gegenwart. Von Dr. Carl Biedermann. 2 Bde. Lpz. 1842.

und die

Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besondrer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schelling's mit der Hegel'schen Schule. Von Dr. C. L. Michelet. Berl. 1843.

Das Biedermann'sche Werk soll nach des Verf. eigner Erklärung, „ein Versuch sein, nachzuweisen, wie die deutsche Philosophie, besonders die neuste, unter dem Einflusse des Lebens und der in

der frischen Bewegung des Lebens sich erzeugenden Ideen des Fortschritts entstanden ist und sich entwickelt hat; es soll an jedem einzelnen Systeme die Spuren dieses Fortschritts aufzeigen, daneben aber auch die Elemente jener andern, vom Leben abgekehrten Richtung, durch welche gerade unsere Philosophie mehr als die irgend eines Volks der Neuzeit die abstrakte, schulmäßige, dogmatische Form erhalten hat, die sie erst jetzt endlich zu durchbrechen entschlossen scheint; es soll diesen Durchbruch selbst vermitteln und vollenden helfen, indem es alle die einzelnen Fäden, die von der Philosophie zum Leben und vom Leben zur Philosophie hin und wieder laufen, aufsucht, ihre Verschlingungen verfolgt und sie zu einem festen Gewebe verknüpft, indem es aber auch die Punkte aufzeigt, in denen diese Verbindungen zwischen dem Leben und der Spekulation durch die Schuld der letzteren abgebrochen worden sind, welche also die Philosophie nothwendig aufgeben muß, um sich der allgemeinen Bewegung des socialen und nationalen Lebens wieder anzuschließen." — Diese Tendenz können wir nur sehr lobens- und dankenswerth finden. Denn wir sind keineswegs der Meinung, daß die Philosophie ein abgeschlossenes, von einer chinesischen Mauer umgebenes Land sei, oder, wie eine Spinne, in ihrem selbstgewebten Netze ein Anachoreten-Leben zu führen habe. Wir glauben vielmehr, — und welcher Philosoph wäre nicht derselben Ueberzeugung? — daß sie nur ein Glied, ein Motiv, ein Hebel neben andern Hebeln, und zugleich Resultat und Produkt der allgemeinen Geschichte des menschlichen Geistes sei, daß daher ihre Isolirung ihr selbst wie der Menschheit nur schädlich, ihre innige Verknüpfung mit allgemeinem Leben, den Bedürfnissen, Interessen und Bestrebungen der Zeit ihr nicht nur förderlich, sondern sogar nothwendig sei, ja daß ihr Beruf recht eigentlich darin bestehe, dem Geiste der Zeit — das Wort in seiner wahren, hohen Bedeutung genommen — den Spiegel der Selbsterkenntniß vorzuhalten und ihn über sich und seine wahren Interessen, über seine Bahn und deren Ziel zu verständigen.

Allein der Verf. hält leider nicht, was er verspricht, er thut

nicht, was er sich vorsetzt. Jene positive Tendenz einer durchgreifenden Vermittelung zwischen der Philosophie und dem gemeinen Leben tritt im Werke selbst sehr in den Hintergrund zurück. Statt dessen drängt sich überall die negative Absicht hervor, die der Verf. am Schlusse der Vorrede ausspricht, indem er erklärt: „Den größten Dienst hoffen wir unserer Nation zu erweisen, wenn es uns gelingt, sie zu überzeugen, daß der Weg, auf den ihre Philosophen sie geführt haben, nicht der sei, auf dem das wahre Ziel alles Völkerlebens und auch des unsrigen liegt, nämlich: die Begründung einer kräftigen, nach außen Achtung gebietenden, im Innern aber die größte Selbstständigkeit der Einzelnen und der Gemeinden, die organische Entwickelung der öffentlichen Institutionen, den stetigen Fortschritt der allgemeinen politischen, socialen, industriellen und geistigen Bildung verbürgenden Nationalität; wenn es uns gelingt, die vielen edlen Kräfte, welche noch immer theils in den zwängenden Fesseln des Systems verkümmern, theils im unruhigen, ziel- und fruchtlosen Umherschweifen, Sehnen und Suchen sich verzehren, für die wohlthuende und förderndе Beschäftigung mit den realen Interessen, für die thätige Theilnahme an dem großen Werke unserer Nationalentwickelung zu gewinnen" ꝛc. Demgemäß fragt der Verf. überall nur, was die neuere deutsche Philosophie für den Fortschritt der allgemeinen nationalen, insbesondere der wissenschaftlichen, socialen, politischen und industriellen Bildung geleistet habe. Das Resultat aber ist überall zum Erbarmen negativ. In wissenschaftlicher Hinsicht findet sich, daß sie durch ihr Spekuliren und Construiren a priori die wahre Erkenntniß der Natur, die nur auf dem empirischen Wege zu erreichen sei, bei weitem mehr gehemmt als gefördert habe. Dasselbe gilt im Wesentlichen von der Geschichtforschung. Im Gebiete der Moral hat sie vergeblich versucht, ein absolutes Princip des sittlichen Thuns und Verhaltens zu finden; durch das idealistische Suchen danach hat sie nur die Einsicht gestört und zurückgehalten, daß „Nichts sittlich sei, was nicht in den natürlichen Entwickelungsgesetzen des Menschen seine Begründung finde, und daß umgekehrt diese natürlichen Gesetze allein hinreichen, um

dem Willen eine sittliche Richtung zu geben, daß es also eines besondern sittlichen Motives außer und über demselben gar nicht bedürfe." In Beziehung auf die Religion hat sie zwar wohl dazu beigetragen, den alten Offenbarungsglauben und damit die Zwangsgewalt der Kirche zu vernichten; aber indem sie fortwährend übernatürliche Ursachen in die Naturerklärung einmischte, die rechtlichen und politischen Gesetze aus einer höheren Offenbarung ableitete, und überhaupt die natürlichen menschlichen Verhältnisse nach einem außerhalb ihrer selbst liegenden Maßstabe beurtheilte — was durchaus nicht zu dem Geiste unserer gegenwärtigen Bildungsstufe stimmt, — hat sie der rein natürlichen Auffassung der Welt, der Betrachtung der Natur nach immanenten Gesetzen und der Anerkennung der moralischen, rechtlichen und socialen Verhältnisse, als durch sich selbst berechtigter, nur Eintrag gethan. Erst in ihrer neusten Phase, in Strauß, Feuerbach und B. Bauer, hat sie begonnen, der Religion ihre richtige Stellung außerhalb alles Einflusses auf die wissenschaftlichen, sittlichen, rechtlichen, politischen und socialen Interessen anzuweisen. Was endlich den politischen Ideengang unserer Philosophen betrifft, so hat er sich ebenfalls frucht- und zwecklos im Kreise herumbewegt. „Zuerst begeisterten sie sich an der französischen Revolution [Kant und Fichte]; darauf experimentirten sie nach dem Muster des Preußischen Staats mit allerhand politischen Organisationsideen [Fichte in seiner späteren Zeit]; nach einer Abschweifung in das klassische Alterthum [Schelling] kamen sie abermals nach Preußen zurück [Hegel], und endlich finden wir sie wieder an ihrer ersten Quelle, bei der französischen Revolution" [Ruge und Consorten]. Werth und Wesen des constitutionellen Staatslebens — worauf es doch vornehmlich ankam — hat Keiner von ihnen wahrhaft begriffen. —

Man sieht, der Verf. stellt sich auf den politisch-socialen industriellen Standpunkt, umgiebt sich mit allen den Interessen und Ideen der neusten einseitig-materialistischen Zeittendenz, und wirft von dieser Warte aus einen Blick in's Land der Philosophie. Da findet er denn natürlich nichts als eine große Wüste: die Philosophie hat nichts geleistet, sie ist nicht nur weit hinter der Zeit

zurück, sondern ganz außerhalb des Bewußtseins derselben: denn statt mit politischen, socialen, industriellen Interessen philosophirte die unglückliche bisher noch immer in Begriffen und Ideen. Ja eben deßhalb verschwindet sie dem Verf., wie es scheint, ganz und gar in das Nichts ihrer eignen Ohnmacht und Unmöglichkeit zusammen. Ihre Selbstständigkeit als freie, allgemeine, nur nach Wahrheit ringende, von allen sonstigen Zwecken absehende Wissenschaft will und kann er wenigstens keinenfalls anerkennen. Aber selbst ihre relative Gültigkeit, ihr eigenthümliches Wesen, ihr besonderes Princip, von dem aus sie in das Getriebe der Weltgeschichte eingreift und als Glied derselben mitzählt, scheint er in Abrede zu stellen. Denn einerseits erklärt er wiederholentlich: „zu allen Zeiten habe es die Philosophie als ihre Aufgabe betrachtet, ein Absolutes zu finden, d. h. einen Standpunkt oder ein oberstes Princip, von welchem aus und durch welches sie das Wesen der Dinge und ihren Zusammenhang unter einander, die Bedeutung und den Zweck des menschlichen Lebens, kurz Alles in Allem zu erkennen und zu erklären vermöchte." Andrerseits aber sucht er eben so oft zu zeigen, daß ein solches Princip nicht existire oder wenigstens dem Menschen nicht erkennbar sei; das Suchen danach und der Wahn, es gefunden zu haben, diese spekulative, idealistische Richtung sei eben der Grundmangel aller bisherigen und namentlich der deutschen Philosophie. Mithin ist die Philosophie entweder von Anfang an und zu allen Zeiten nicht gewesen, was sie sein soll und allein sein kann, sie hat ihren Begriff und ihr eigentliches Wesen noch gar nicht gefunden, sie muß vielmehr erst noch erfunden werden; — oder sie ist schlechthin überflüssig, unmöglich, Nichts. Dieß scheint der Verf. auch anzudeuten, wenn er sein Werk mit der Behauptung schließt: die Philosophie habe den starren Dogmatismus des Kirchenglaubens nur bekämpft, um sich selbst als Gebieterin des Lebens aufzuwerfen und ihm Gesetze vorzuschreiben; sie habe sich vermessen, durch ihre Begriffe Erfahrung und Natur zu meistern, durch eine ideale Moral unverrückbare Grenzen zu ziehen, innerhalb deren sich allein die Thätigkeit und das Interesse des Menschen bewegen dürfe;

und als sie gezwungen diese Grenzen selbst niedergerissen und die Berechtigung der sinnlichen Lebensinteressen anerkannt, da habe sie wenigstens die Entwickelung dieser Interessen an feste Regeln binden und vom Einen Punkte aus leiten wollen. „Allein das Leben duldet solche Bevormundung nicht mehr; — — — es hat seinen Interessen eine selbstständige Geltung erkämpft und in sich selbst das Gesetz gefunden, welches ihm die Philosophie von außen her aufdringen wollte. Als das oberste Gesetz des Lebens ist die Idee freier unendlicher Entwickelung anerkannt worden, wenn auch noch nicht überall im Princip, so doch faktisch in den meisten ihrer Consequenzen." — Jetzt also, auf der gegenwärtigen Höhe der Bildung, ist die Philosophie jedenfalls überflüssig. Das, worauf es allein ankommt, das oberste Gesetz des Lebens ist gefunden; ein andres giebt es nicht, und selbst jede Specificirung desselben, jede Ableitung specieller Regeln aus dem allgemeinen Princip wäre nur ein Rückfall: denn jede Bestimmtheit des Ganges der unendlichen Entwickelung würde das Leben wiederum nur in Fesseln schlagen. Und da die Philosophie ihrem Wesen gemäß nun doch einmal nach einem Wissen von allgemeingültigem, nothwendigem Inhalte, somit nach der Erkenntniß der leitenden Principien und Gesetze des Daseins strebt, so — hat sie sich offenbar ausgelebt, sie ist eine Leiche, der bisher nur noch das Begräbniß fehlte, das ihr der Verf. endlich gewährt hat. —

Aber wie? Nach dem Titelblatte seiner Schrift ist ja der Verf. selbst Professor der Philosophie zu Leipzig! Er kann doch unmöglich Lehrer einer überflüssigen oder gar unmöglichen Wissenschaft sein; er muß sich also doch im Besitz einer Philosophie befinden, welche von allen den gerügten Mängeln frei ist, er muß die wahre Philosophie erfunden haben, die bisher vergeblich gesucht worden. Warum aber hat er dann seinen Fund der Welt vorenthalten? — Oder besteht etwa seine Philosophie nur in dem Nachweis, daß es keiner Philosophie, keines Wissens von allgemeingültigem, nothwendigem Inhalt bedürfe, daß vielmehr das oberste Gesetz alles Lebens die Idee freier, unendlicher Entwicklung sey? Allein dieß Gesetz hat ja die bisherige Philosophie schon längst

als allgemeines Princip der Weltgeschichte erkannt und proklamirt, freilich aber zugleich eingesehen, daß mit dieser an sich leeren, formalen, abstrakten Idee noch gar kein Inhalt der Erkenntniß gegeben sei, daß es vielmehr darauf ankomme, den durch dieses Gesetz bestimmten, gesetzmäßigen, nothwendigen Gang der menschlichen Entwicklung zu erkennen, d. h. daß die Entwicklung des menschlichen Geistes und Lebens, eben weil sie Entwickelung, weil sie eine freie, unendliche ist, unmöglich eine willkührliche, zufällige, ziel- und zwecklose Bewegung in's Blaue hinein, sondern nothwendig durch das innerste eigenthümliche Wesen des menschlichen Geistes, der Natur, der Welt und der Gottheit bedingt und geregelt sein müsse. Dieß innerste Wesen zu erkennen und aus ihm heraus das menschliche Leben zu begreifen, war eben das Ziel der bisherigen Philosophie. Ist die Bewegung eine rein willkührliche, zufällige, so gibt es auch keine natürlichen Entwicklungsgesetze, die der Verf. an die Stelle der idealistischen Moralprincipien setzen will, mithin kein Recht, keine Moral, keinen Staat, vor allen Dingen keine Wissenschaft. Was der Verf. lehren mag, und wäre es noch so tief und weise, wäre ebenfalls nur Spreu, die der nächste Wind verweht. Im Taumel der unendlichen Entwicklung würde der Proceß der Weltgeschichte dem Gange eines Trunkenen gleichen. Der Verf. selbst könnte unmöglich behaupten, daß die bisherige Richtung der Philosophie eine verkehrte, verderbliche sei; in der Willkühr der Bewegung hätte vielmehr jede Richtung dasselbe Recht. —

Doch so meint es der Verf. ohne Zweifel nicht. Er will offenbar nur die neueste, Alles a priori construirende Richtung der Philosophie bekämpfen. Und wer wollte läugnen, daß diese Tendenz bis zu einem sich selbst vernichtenden Extreme hinaufgetrieben worden? Der Verf. tritt ihr von seinem Standpunkte aus mit Recht entgegen. Er geht aber offenbar zu weit, er schüttet das Kind mit dem Bade aus, wenn er damit zugleich die Philosophie selbst verwirft, und schlechthin alle nothwendige, allgemein apriorische Erkenntniß, alle immanente Denknothwendigkeit läugnet. Nach den erkenntnißtheoretischen Sätzen zu urtheilen, die er lem-

matisch, vornehmlich bei Gelegenheit seiner Kritik des Kantischen Kriticismus aufstellt, will er an die Stelle des abstrakten Idealismus einen einseitigen, rohen Empirismus setzen, und das menschliche Wissen auf nur formalen, quantitativen Inhalt beschränken; allein er vergißt, daß er selbst behauptet und darthut, wie der einseitige Empirismus nothwendig zum Skepticismus und Materialismus führe. Er bedenkt nicht, daß der Empirismus, wenn er wissenschaftliche Geltung haben will, sich selbst doch irgendwie erweisen, den Gegner widerlegen, darthun muß, daß der Mensch seinem Wesen und Begriffe nach nur durch die Erfahrung zu Erkenntniß und Wissenschaft komme. Er bedenkt nicht, daß alles Beweisen nur Entwicklung der immanenten Denknothwendigkeit ist, und daß er selbst, indem er die bisherige Philosophie kritisirt und ihre Nichtigkeit darlegt, fortwährend an die Denknothwendigkeit appellirt. Er bedenkt nicht, daß alle empirische Forschung die Mannichfaltigkeit der Thatsachen auf die Einheit und Nothwendigkeit eines Gesetzes zurückzuführen strebt, daß sie nur wissenschaftlichen Werth hat, so weit ihr dieß gelingt, und mithin dieselbe immanente Nothwendigkeit im Sein und Denken voraussetzt, von der die Philosophie ausgeht. Er bedenkt ferner nicht, daß es ein handgreiflicher Widerspruch ist, wenn er den Substanzbegriff für den „Stütz- und Zielpunkt jedes philosophischen Systems" erklärt und die Substanz des menschlichen Wesens — den Ziel- und Stützpunkt seines eigenen Philosophirens — in „die Freiheit oder in das Princip einer stetigen und unendlichen Entwicklung" setzt, zugleich aber behauptet, daß „die Substanz als Princip der Entwicklung eigentlich überhaupt niemals Gegenstand unserer Erkenntniß werden könne"; — daß es gleichermaßen ein offenbarer Widerspruch ist, wenn er die Annahme eines Dinges an sich im Gegensatz zur Erscheinung als ein Hirngespinst der Abstraktion bestreitet, und doch vom Substanzbegriff redet und mit Kant behauptet, wir vermöchten das eigentliche Wesen der Dinge nicht zu erkennen. Er bedenkt nicht, daß wenn von Entwicklung, von Erscheinung, von Verhältnißbestimmungen der Dinge die Rede sein soll, es doch auch Etwas geben müsse, das sich entwickelt, das erscheint,

das sich verhält, und daß ohne die Erkenntniß dieses Etwas die Erkenntniß der Entwicklung und Erscheinung leere Einbildung, unmöglich ist. Er bedenkt nicht, daß, wenn das Princip freier, unendlicher Entwicklung die Substanz des menschlichen Wesens ausmacht, doch wohl auch die Philosophie, die er bekämpft, schon um ihres dritthalbtausendjährigen Bestehens willen als Moment und Motiv jener Entwicklung anzuerkennen, ja daß sie ein sehr nothwendiges Moment derselben sein dürfte, weil diese Entwicklung wenn sie nicht von der selbstbewußten Vernunft nach rechtlichen, sittlichen, vernünftigen Principien geregelt, nothwendig alle Ordnung, alle Sicherheit und Gesetzmäßigkeit des Daseins über den Haufen rennt und damit den wahren Fortschritt unmöglich macht. Kurz der Verf. bedenkt nicht, was er sagt, weil er — überhaupt kein Freund vom Denken ist. —

Daß von einem Autor, der das innerste Wesen nicht nur der neueren Deutschen, sondern der Philosophie überhaupt so gänzlich verkennt und negirt, kein wahres, tiefes Verständniß derselben zu erwarten sein dürfte, leuchtet von selbst ein. Es würde uns zu weit führen, wenn wir die mannichfaltigen Irrthümer und Mißverständnisse, die durchgehende Mangelhaftigkeit, Einseitigkeit und Seichtigkeit der Auffassung und Beurtheilung ihm nachweisen wollten. Wir glauben schon durch die obige Kritik seines Standpunktes genügend gezeigt zu haben, daß der Verf. dem Thema, welches er zu bearbeiten unternommen, nicht gewachsen ist. Herr Biedermann mag ein trefflicher Politiker sein und auf dem Felde der Staatswissenschaften Tüchtiges leisten, — aber ein großes philosophisches Talent ist er nicht. Dürften wir ihm daher einen guten Rath geben, so möchten wir ihn bitten, die Philosophie, ohne fernere Einmischung seinerseits, laufen zu lassen, wohin sie laufen mag. Soll sie zu Grunde gehen, so wird sie auch ohne seine Beihülfe ihr Grab finden: sie muß es sich ihrem Wesen nach nothwendig selbst graben. Soll sie für die nächste Zukunft wenigstens ihre bisherige absolute Geltung und Bedeutung verlieren, und gegen andere Interessen zurücktreten, — was vielleicht für das Wohl Deutschlands nicht so übel wäre, — so wird dieß

wiederum besser ohne, als mit des Verf. Beihülfe erreicht werden. Denn der schwache Angriff erhöht nur das Bewußtsein der eigenen Stärke und fordert die Opposition heraus.

Auf dem gerade entgegengesetzten Standpunkte steht bekanntlich Hr. Prof. Michelet. Für ihn concentrirt sich das Heil der Welt in der modernen Spekulation, deren Mittel- und Gipfelpunkt die Hegel'sche Philosophie ist. Für ihn ist das Hegel'sche System die absolute Philosophie: wir wissen wenigstens nicht, ob er die Möglichkeit einer höheren Entwicklung zuläßt; jedenfalls würde der Fortschritt nur aus der Hegel'schen Philosophie hervorwachsen, nur eine Weiterbildung des Hegel'schen Princips sein können, wahrscheinlich vorzugsweise nach der Richtung hin, welche der Verf. selbst eingeschlagen. Für ihn ist daher der Gegensatz zwischen dem theoretischen und praktischen Geiste — in dessen Mitte sich Biedermann stellt, um zu zeigen, daß die Theorie (Philosophie) hinter der Praxis (dem politischen, socialen, industriellen Leben) zurückgeblieben sei und überhaupt von letzterer geleitet werden, ihr dienstbar sein müsse — längst im Hegel'schen Sinne aufgehoben: der Wille des Einzelnen, das praktische Leben der Völker, die Geschichte der Menschheit, hat sich dem absoluten Begriffe, dem reinen Vernunftwissen als dessen Moment ein- und unterzuordnen; der Begriff muß oder sollte wenigstens fortan die Welt regieren.

Natürlich ist es daher Hrn. Michelet ein Greuel, daß Schelling, nach Berlin berufen, in der Metropole des Hegelthums die Hegel'sche Philosophie anzugreifen wagt, ihre Herrschaft und weitere Entwicklung zu untergraben sucht, ja den unerhörten Anspruch macht, im Besitze eines Systems zu seyn, welches über den Hegel'schen Standpunkt hinausrage. Die vorliegende Schrift, obwohl sie eine neue Darstellung der Philosophie seit Kant verspricht, ist im Grunde durch und durch polemisch; sie hat nur die Absicht, jene Ansprüche und Angriffe Schellings gebührend zurückzuweisen. Hr. Michelet nimmt den „hingeworfenen Handschuh" für sich und seine Genossen — für deren Führer oder wenigstens rüstigsten Kämpen er sich doch wohl halten muß — mit gewohnter Kühnheit auf; er tritt bis an die Zähne gewaffnet in die

Schranken; unter der mächtigen Aegide der Geschichte, mit dem Schwerte des absoluten Begriffs gegürtet, ist er seines Siegs gewiß. In der That werden die übrigen Systeme von Kant bis auf Schelling nur mit aufgeführt, theils um den Gegner durch die immanente Dialektik des historischen Processes zu widerlegen, theils um durch eingeschaltete Bemerkungen zu zeigen, wie Schelling die Gedanken seiner Vorgänger klüglich benutzt, und aus einem Worte, das bereits Kant hingeworfen, aus einer Idee, die Fichte geäußert u. dgl. seine Philosophie aufgebaut habe, wie er dann aber in seinen neuesten Ansichten weit unter Kant, Jacobi, Schlegel wieder heruntergesunken sei. — Wir maßen uns durchaus nicht an, den großen Streit als Kampfrichter zu entscheiden; dieß überlassen wir der alten Sitte gemäß den regierenden Fürsten und Herren, d. h. den Heroen der Philosophie, die nicht durch Kritiken und Recensionen, durch Schmähungen und Herabsetzungen des Gegners, auch nicht bloß durch geschichtsphilosophische Argumentationen, sondern durch eigene neue, höher gebildete Systeme ihr Recht der Entscheidung documentiren, — die vielleicht bereits im Verborgenen dem Kampfe zuschauen, und wenn sie auch für jetzt noch schweigen, doch gewiß in Zukunft reden werden.

Lassen wir nun aber demgemäß des Verf. Polemik gegen Schelling unberücksichtigt, — die schon um ihres subjektiven, leidenschaftlichen, von aller wissenschaftlichen Ruhe und Objektivität entblößten Charakters willen keine Beachtung verdient, — so bleibt von dem vorliegenden Werke so gut wie Nichts übrig. Eine „Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie" ist es jedenfalls nicht. Denn zu einer gründlichen, vom Principe aus organisch fortschreitenden Entwicklung der einzelnen Systeme und ihres Zusammenhangs unter einander kann es schon darum nicht kommen, weil sich der Verf. fortwährend mit polemischen Digressionen gegen Schelling unterbricht. Aber selbst wenn man letztere wegschneiden wollte, so bliebe doch nimmermehr eine „Entwicklungsgeschichte", sondern nur eine ziemlich unordentliche Masse von Reflexionen und Bemerkungen, vermischt mit einigen Citaten aus den verschiedenen philosophischen Systemen übrig. Selbst die Diktion ist so liederlich, daß man

glauben muß, der Verf. habe in der That nur sein Collegienheft, bei dem es vielleicht ursprünglich nur auf einen Leitfaden für den freien mündlichen Vortrag abgesehen war, ohne weiteres abdrucken lassen. Dieß Collegienheft ist aber so nachlässig und flüchtig hingeworfen, daß wir darin z. B. folgender klassischer Widerlegung der Kantischen Identität von Raum und Zeit begegnen: „Um aber zu Kant zurückzukehren, so ist es ganz richtig, daß Raum und Zeit nicht den Dingen an sich zukommen, indem diese als Ideen gar nicht dem Boden der sinnlichen Anschauung anheimfallen. Daß aber damit die sinnlichen Dinge aufhören sollen, außer unserem Erkenntnißvermögen zu seyn, ist ein Mißverständniß Kants. Sie können Erscheinungen, und ihr Außereinander darum doch ein uns äußerliches, sie also auf diese Weise objektive Erscheinungen sein. Wir wissen, daß auf diesem Gebiete das wahrhaft Seiende, Beständige, Ewige nicht zu finden ist, sondern nur das bunte Gaukelspiel der Veränderlichkeit alles Irdischen. Aber darum brauchen wir dieß Alles doch nicht auf uns zu nehmen, wie jener Besucher des Blocksbergs im Goetheschen Faust es thut, wenn er ausruft: Fürwahr wenn ich dieß Alles bin, so bin ich heute närrisch, — sondern Gottlob können wir uns Alles dieses aus dem Sinne schlagen". — In der That, das ist die bequemste Art der Widerlegung, die uns noch jemals vorgekommen! Wenn sich Hr. Michelet so ohne weiteres die ganze Sinnenwelt und damit die schwierigsten Probleme der Philosophie aus dem Sinne zu schlagen vermag, warum schlägt er sich dann nicht lieber die ganze Philosophie aus dem Sinne? Bei einer solchen Behandlung kann sie wenigstens nicht viel gewinnen. — Sodann heißt es weiter: „Mit den Formen der Anschauung hat Kant das Eine Moment synthetischer Urtheile a priori gefunden. Alle Anschauungen, die ich in Raum und Zeit zusammenfasse, sind ihm nämlich solche Urtheile". Wer die Kantische Philosophie nicht bereits kennt, der muß hiernach offenbar glauben, Kant habe die Anschauung einer Landschaft oder eines dahinrollenden Wagens für ein synthetisches Urtheil a priori erklärt! — Doch weiter! — „Die zweite Quelle der Erkenntnisse a priori, von welcher die

transscendentale Logik handelt, sind die Begriffe des Verstandes, welcher die Spontaneität des Denkens ist, während die Sinnlichkeit das Vermögen der Receptivität war. Aus dem empirischen Stoffe des Denkens, d. h. aus unseren Vorstellungen, sondert Kant jetzt eben so die reinen Begriffe, wie vorher aus der Materie der Anschauungen, deren reine Formen aus" u. s. w. Wie? Kant sondert die Kategorieen und die reinen Anschauungen aus dem empirischen Stoffe des Denkens aus? Wo thut er das? Wo hat Hr. Michelet das gefunden? Kant erklärt ja ausdrücklich beide für ursprüngliche, in unserm Geiste a priori bereit liegende Formen des Erkentnißvermögens, von denen der empirische Stoff unseres Denkens aufgenommen, geordnet, gestaltet, erst zum Inhalte eines menschlichen (zusammenhängenden, vernünftigen) Bewußtseyns wird. Wie könnte er sie also aus dem empirischen Stoffe aussondern wollen? — Wüßte man nicht, daß Hr. Michelet Professor der Philosophie in der Metropole der Wissenschaft, Inhaber des absoluten Begriffs und damit des Schlüssels aller Weisheit wäre, so sollte man in der That glauben, er habe die Kantische Philosophie nicht so ganz verstanden.

Doch der Verf. ist nicht vollkommen zurechnungsfähig: er geht ganz und gar auf in dem erhabenen Pathos des welthistorischen Kampfes gegen seinen großen Gegner; alles Uebrige ist ihm gleichgültig. In der Hitze des Gefechts sind ihm daher wohl einige Aeußerungen entwischt, die sich vor dem Richterstuhle der Kritik nicht ganz rechtfertigen lassen. Da wir ihn nun aber, wie gesagt, in jenen Kampf nicht begleiten, weder für ihn, noch wider ihn Partei nehmen können, so — müssen wir ihn nothwendig seinem Gegner und dem Urtheile jener Kampfrichter der Zukunft überlassen. Recht und Billigkeit fordern, daß wir sein Buch keiner weitern Kritik unterwerfen. —

Zum Schluß nur noch zwei Worte über die dritte Ausgabe von

H. M. Chalybäus' historischer Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel. Dresd. 1843.

Das Werk hat, wie der rasche Absatz beweist, längst die allgemeine Anerkennung gefunden, die es verdient, und die ihm besonders die ruhige, objektive Haltung, die große, von einem gründlichen Studium und eindringendem Verständniß getragene Klarheit der Vorstellung und Unpartheilichkeit des Urtheils erworben hat. Von einer nochmaligen eigentlichen Kritik desselben kann mithin nicht die Rede sein, zumal da es in Geist und Charakter keine wesentliche Umänderung seit seinem ersten Erscheinen erlitten hat. Wir bemerken daher nur, daß es in dieser dritten Ausgabe durch die theilweise Umarbeitung der Abschnitte über Kant, Herbart und Fichte, durch die tiefer eingehende Darstellung und Kritik des Schelling'schen und Hegel'schen Systems, so wie durch die neu hinzugetretenen Andeutungen über Schellings neueste (positive) Philosophie, unsers Erachtens an Interesse und Bedeutung nur gewonnen hat. So wie es jetzt dasteht, gewährt es zusammen mit J. H. Fichte's Beiträgen zur Charakteristik der neueren Philosophie (2te Ausg. Sulzb. 1841) die beste Hülfe für das Studium eben dieser neueren Philosophie. Beide Schriften ergänzen sich gleichsam gegenseitig, indem Chalybäus mehr die Schüler der Philosophie, Fichte mehr die Männer vom Fach in's Auge gefaßt, jener daher es mehr auf eine Einleitung in das Studium der Philosophie und eine Verständigung über das Wesen der neuesten Spekulation, dieser dagegen es mehr auf eine kritische Anweisung zur weiteren Fortbildung der Wissenschaft als solcher abgesehen hat. Wir wollen daher nur von neuem das treffliche Werk, insbesondere der studirenden Jugend, bestens empfohlen haben. —

Druckfehler.

Seite 15 Zeile 2 v. unten lies Endziel findet st. Endzle findelt.

Intelligenz-Blatt.

Sämmtliche, in diesem Blatte angezeigten oder in der „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" recensirten Werke können durch die L. Fr. Fues'sche Buchhandlung in Tübingen bezogen werden.

Tübingen. Bei L. F. Fues sind vorräthig:

* **GARGALLO**, marchese Tommaso. Di alcune Novità introdotte nella letteratura italiana. Lezione recitata il giorno 30 agosto 1837 nell' J. R. Accademia della Crusca, con una Elegia latina al canonico Filippo Schiassi su lo stesso argomento. In-8. Milano, 838. n. 32 kr., 8 ggr.

* **ILARI**, Fr., Inni. Prima ediz. completa. In-32. Ib. 843. n. 25 kr., 6 ggr.

* **LANCETTI**, V., Memorie intorno ai poeti laureati d'ogni tempo e d'ogni nazione raccolte. In-8. con ritr. Ib. 839. n. 5 fl. 20 kr. 3 Thlr 8 ggr.

* **LEVATI** (Prof.) A., Il Triumvirato dell' italica Pittura. Raffaello, Correggio, Tiziano. Eleg. ed. in-8 piccolo, adorna di tredici incisioni in rame. Ib. 837. n. 2 fl. 8 kr, 1 Thlr 7 ggr.

* **MANZONI**, Opere complete, 1 vol. in-8. con ritr. Parigi, 843. n. 6 fl. 18 kr., 3 Thlr 15 ggr.

* — I Promessi sposi. 2 voli in-12. Ib., 843. Fcs 5 = n. 2 fl. 20 kr., 1 Thlr 9 ggr.

* **MONTI**, Vinc., Opere. Ti 6 in-8 gr. Milano, 839/42. n. 19 fl. 42 kr., 11 Thlr 12 ggr.

* — Ti 6 in-12. Ib. 839/42. n. 14 fl. 48 kr., 8 Thlr 16 ggr. (Beides ganz hübsche Ausgaben).

* Poesie liriche di A. Manzoni, Inni di G. Borghi, Terzine di G. Torti. In-32. Ib. 837. n. 48 kr., 12 ggr.

* **VARCHI**, B., Lezioni sul Dante, e Prose varie, la maggior parte inedite, tratte ora in luce dagli Autografi della Biblioteca Rinucciana. Voli 2 in-8 gr. con fac-sim., e ritratto dell' Autore. Firenze, 841. n. 12 fl., 7 Thlr.

* **VISCONTI**, E. Q., Opere. Ti 20 in-8. Milano. n. 223 fl., 128 Thlr 12 ggr.

* — Due discorsi inediti, con alcune sue lettere, e con altre a lui scritte, che ora per la prima volta vengono pubblicate. In-8. Ib. 841. n. 1 fl. 8 kr., 16 ggr.

Bei F. Mauke in Jena sind vollständig erschienen:

JUSTINI MARTYRIS OPERA,

ed. Dr. **J. C. T. Otto.**

II Tomi gr. 8. 5 Thlr 20 Sgr.

Eine physiologische Ansicht von den sittlichen Dingen.

Von

Dr. Romang,

Pfarrer zu Därstetten im Canton Bern.

J'ai cru qu'on devoit traiter la morale comme toutes les autres sciences, et faire une morale comme une physique expérimentale. Helvétius de l'esprit.

(Fortsetzung).

Es ist nicht zu leugnen, die Menschen nennen gut, was ad valetudinem und was ad Dei cultum conducit. Denn daß die Genauern sich verschiedener Worte bedienen, daß sie, was die sinnliche Existenz fördert oder stört, Wohl und Uebel, hingegen Gut und Böse etwas Anderes, jedenfalls, gesetzt es sei noch nicht gehörig bestimmt, einer höhern Weise der Existenz Eignendes, nennen, zeigt nur, daß sie einen Unterschied machen unter den Gütern, Güter jedoch sind ihnen beide, ebenso ernstlich das mit Wohl, als das mit Gut Bezeichnete.

Wenn das Thier im Stande wäre, seinen Seelengehalt in gedankenähnliche Form zu fassen, so würde es zwar mancherlei Zustände und Gegenstände kennen, denen es vor andern den Vorzug gäbe, die also für es die Bedeutung von Gütern hätten, sie würden jedoch im Wesentlichen alle von einerlei Art sein, denn nur die Förderung seines animalischen Daseins ist ihm ein Gut. Die Ausbildung und Erhaltung seines Wesens nach seiner einmal gegebenen Bestimmtheit, dieß ist das Gute für das Thier; was hingegen diese stört, sowohl das Hinausschreiten über seine Wesensbestimmtheit, als das Zurückbleiben hinter derselben, ist ihm ein Uebel. Equus tam destruitur, si in hominem, quam si in

insectum mutetur *). Demnach scheint es, je einfacher, je wenigern Gegensätzen in sich Raum gebend eine Existenz sei, desto wenigere Uebel werde sie kennen.

Für den Menschen nun ist nicht diese einfache Weise der Existenz und Entwickelung gesetzt, daher gibt es für ihn auch verschiedenartige Werthschätzungen und Güter. Er ist sinnliches, animalisches Wesen, und insofern ist alles, wodurch seine animalische Existenz nach ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit gefördert wird, ihm ein Gut. Er ist aber nicht nur sinnliches Wesen, daher kennt und erstrebt er eine ganz andere Weise der Existenz, ganz andere Güter. Auf diese beziehen sich die ästhetischen und sittlichen Werthurtheile, von denen in unserer Untersuchung erst obenhin, nach dem, was das gemeine Bewußtsein davon weiß, die Rede sein konnte, daher wir die genauere Bestimmung ihres Gegenstandes noch aufzusuchen haben.

Daß es eine höhere Weise des Seins für den Menschen gebe, als diese sinnliche, die ihm mit den Thieren gemein ist, und daß diese letztere nur als das Substrat der erstern anzusehen sei, als die Bedingung, vermittelst welcher die höhere eine feste Basis gewinnen kann auf unserm Planeten: — dieß braucht nicht sorgfältig nachgewiesen zu werden. Mit durchgängiger Uebereinstimmung des Sprachgebrauchs wird dieses Höhere **Vernunft** genannt. Was an sich die Vernunft, was im einzelnen Falle vernünftig sei, mag noch so ungewiß sein, darüber ist kein Streit, Vernunft sei das Höchste und Beßte im Menschen und für den Menschen. Und dieses Höhere, Bessere, was sie alle Vernunft nennen, ist so durchaus nicht zu übersehen, daß, wie eben ist erinnert worden, auch Spinoza dem ex ductu rationis, als dem Höchsten und Beßten, die sorgfältigste Aufmerksamkeit zuwendete.

Ob zwischen dem Sinnlichen und Vernünftigen noch ein Drittes, Mittleres angenommen werden solle, mag einstweilen unentschieden bleiben. Die ästhetische Werthschätzung, die, als solche, nicht dem sinnlichen Wesen angehört und doch ziemlich allgemein

---

*) Spin. Ethic. IV. praef.

auch von der sittlichen unterschieden wird, scheint darauf hinzudeuten, und eben so auch die so ausgedehnte Region psychischer Entwickelungen, wo sich eine weit über alles blos Animalische hinausgehende Intelligenz zeigt, ohne daß der Entwickelungszustand als wahrhaft vernünftig anerkannt werden könnte.

Doch vielleicht ist dieß nur ein Gebiet des Uebergangs und der daherigen Verschmelzung der niedern und der höhern Region. Jedenfalls wird die richtige Einsicht in diese Dinge, so weit sie zu unserer Aufgabe unerläßlich gehört, am sichersten gewonnen werden, wenn zuerst die bestimmter entgegengesetzten Gebiete gehörig unterschieden worden sind.

Ohne weitere Rechtfertigung wird ausgesprochen werden dürfen, das vernünftige Wesen und Leben sei das Sittliche. Und nach unserer Grundansicht von den Werthen und Gütern würde die Vernunft, als reales lebendigstrebendes Princip, in ähnlicher Weise, wie der sinnliche Trieb, sich selbst den Werth beilegen.

Die allgemeinste Bestimmung des Sittlich-Guten wäre mithin gefunden, wenn zuversichtlich gesagt werden darf, das Sein und die Wirksamkeit der Vernunft sei das Gute. Schon in dieser Bestimmung hat unsere Wissenschaft einen realern Inhalt gewonnen, als nach der gewöhnlichen Behandlung. Doch bedarf sie auch in einer sich auf den Umriß der Grundanschauung beschränkenden Erörterung mancherlei Vervollständigungen. Vor allem sollte das wirklich sittliche Gebiet von dem ihm doch theilweise ähnlichen des natürlichen Lebenskreises etwas genauer unterschieden werden.

Nur auf dem Gebiete des Lebendigen ist von eigentlichen Werthen die Rede, denn der Werth des Unlebendigen wird nur im bewußten Lebendigen erkannt, und kommt ihm zu nur inwiefern es diesem zur Vermittelung dient, ihm irgendwie entspricht und eine Befriedigung gewährt. Aber nicht alles bewußte Leben ist sittlicher Natur. Hoffentlich ist aus der bisherigen Darstellung unserer Grundansicht klar geworden, wie das Sittliche als ein substanzielles Wesen von gediegenster Bestimmtheit gefaßt werden muß, so daß schwerlich Böses und Gutes aus Einem und demsel-

den Princip abzuleiten sein wird. Welches aber ist denn das von den übrigen Weisen des Lebens sich unterscheidende Princip, welches allem Sittlichen zu Grunde liegt?

Von der Vernunft würde man ziemlich unangefochten sagen mögen: sie sei Princip nur des Guten und Wahren; wo Böses, da sei Abwesenheit der Vernunft. Dürfen wir aber ganz ebenso auch sagen, der Geist sei ausschließlich gut, bewirke und thue nur das Gute? Gerade die schlimmsten Arten des Bösen scheinen wohl den Meisten aus einem nichtsinnlichen Grunde hervorzugehen. Wird indessen jemand behaupten wollen, der Geist sei ebenso sehr unvernünftig, als vernünftig?

Bei der Verworrenheit und in jeder Beziehung sich kund gebenden Halbheit der herrschenden Vorstellungen und ihrer Ausdrucksweise wird die Untersuchung sich nicht zu sehr durch dieselben dürfen beunruhigen lassen. Da Geist doch ebenfalls höheres Leben bedeutet, so wird man wohl die Ausdrücke Vernunft und Geist als gleichbedeutend gebrauchen, und dem nicht als gut Anzuerkennenden auch die Dignität des wahrhaft Geistigen absprechen dürfen.

Jedenfalls muß die Betrachtung, welche eine Realerklärung ihres Gegenstandes sucht, im Gegensatz zu den herrschenden Ansichten es wagen, in aller Strenge, nicht nur so halb und unsicher, wie sie sich jetzt in Hinsicht auf die Vernunft ausdrücken, das reale Gute aus einem bestimmten realen Princip abzuleiten, welches, als solches, und in directer Wesensäußerung, das Böse nicht erzeuge. Und von der Analogie der niedern Arten des Lebendigen halten wir bei Vernunft oder Geist wenigstens so viel fest, als schlechterdings geschehen muß, wenn eine Vermeidung der durchaus haltlosen Vorstellungen möglich sein soll, die man sich meistens von diesem Lebensgebiete macht. Wie das Böse aufzufassen, wie die einzelnen Erscheinungen des sittlichen Bewußtseins zu erklären seien, kann in dieser Abhandlung nicht völlig erschöpft werden, und was wir vielleicht anbringen können, ist einstweilen zu verschieben. Mit möglichster Bestimmtheit aber ist auszusprechen, daß alles Böse ebenso wenig That und Be-

stimmtheit des geistigen oder vernünftigen Wesens ist, als die Ungestalt und Corruption des Physisch-Lebendigen Product seines gesunden Bildungstriebes.

Der Geist oder die Vernunft ist als solche realiter und wesentlich selbst das Gute *). Die Vernunft umfaßt aber nicht alles Bewußtsein. Nicht nur gibt es ein thierisches Bewußtsein, sondern auch ein menschliches von oft bedeutender intellectueller Entwickelung, wobei doch der Zustand kein wahrhaft vernünftiger und sittlicher ist. Und weder auf der theoretischen noch auf der praktischen Seite des Bewußtseins ist es leicht, die Grenze zu bestimmen, wo das Vernünftige, das Positiv-Sittliche anfange.

Aus der höhern Natur und Bedeutung der obern Sinne die sittlichen Werthe zu construiren, wie Beneke versucht hat, wird wohl niemals gelingen, obschon allerdings dieselben, als vorzugsweise der höhern Geistesentwickelung dienend, näher mit dem Sittlichen zusammenhangen. Die höhere Wissensentwickelung gehört ohne Zweifel zum vernünftigen Dasein, also zum Guten. Doch nicht nur kommt auch den untern Stufen der intellectuellen Entwickelung, wenigstens in Verbindung mit gewissen Beschaffenheiten der praktischen Seite, ein sittlicher Werth zu, sondern bei der höchsten theoretischen Entwickelung hat oft der ganze Zustand keinen wahrhaft sittlichen Werth. Sowohl nach den Andeutungen unserer Untersuchung, als nach der entschiedensten Ueberzeugung

*) Die positivchristliche Ueberzeugung weicht hier ebenso entschieden von derjenigen des natürlichen Bewußtseins ab, als in irgend einem Punkte der Lehre von den göttlichen Dingen. Ihr ist das wahrhaft Gute nicht die angeborne Vernunft, sondern ein als göttliche Gnadenwirkung in den natürlichen Menschen Hereingekommenes. Die christliche Ethik von Harleß ist wohl die erste, welche, im Gegensatz zur philosophischen Sittenlehre, die nach den dogmatischen Ansprüchen des christlichen Bewußtseins auch der Ethik zukommende Stellung gleich von Anfang einzunehmen sucht. Schwierig dürfte es aber für die christliche Sittenlehre werden, den Unterschied der aus dem Glauben hervorgehenden von der natürlichen Tugend überall als einen realen nachzuweisen.

des unwissenschaftlichen Bewußtseins, ist das Gute hauptsächlich auf der praktischen Seite, in der realen Wesenheit des Geisteslebens zu suchen.

Hier bietet sich wahrscheinlich das deutlichste Unterscheidungsmerkmal dar, wenn wir den sittlichen Trieb gerade unter dem Gesichtspunkte in's Auge fassen, wo sich uns die größte Aehnlichkeit zwischen ihm und dem nicht-sittlichen herauszustellen schien, und wir ohne Zweifel werden beschuldigt werden, das Sittliche in hohem Grade mißkannt zu haben.

Man erlaube die abermalige Zurückbeziehung auf unsere Ableitung alles Werthurtheils aus dem Streben des sich selbst erhalten wollenden, seiner eignen Förderung den Werth beilegenden Triebes, so daß das suum Esse conservare ex fundamento proprium utile quaerendi auch das Princip der sittlichen Lebensbewegung zu sein schien. Wir sagten oben, es werde darauf ankommen, welches utile gesucht werde.

Der sinnliche Trieb ist jederzeit egoistisch im eigentlichen Sinne, d. h. nur sein einzelnes, alles Andere ausschließendes Sein und Gedeihen suchend. Denn er ist eben nur Energie des physischen Wesens, welches, in die Grenze der Einzelheit festgebannt, sich nicht in die Sphäre des Allgemeinen zu erheben vermag, also, wie überhaupt das Körperliche, wo anderes Seinesgleichen anfängt, zu sein aufhört, mithin durch das Andere auf allen Seiten eingeengt wird, daher es denn auch nach dem Maaße seiner Energie das Andere zu verdrängen und aufzuheben strebt. Anders dagegen schon das Princip der ästhetischen Werthschätzung. Diese heißt uninteressirt, und ist es allerdings in dem Sinne, daß sie, als solche, auf ausschließenden Besitz keine Rücksicht nimmt, vielmehr durch den Mitgenuß Anderer gehoben wird. Noch weniger ausschließend ist der sittliche Trieb. Zwar will die sittliche Wesenheit des Einzelnen suum Esse conservare, suum utile quaerere, aber sein individuelles Esse und Utile ist identisch mit dem Esse des Sittlichen überhaupt. Daher kommt die rein sittliche Einzel-Existenz mit keiner andern in Collision, sondern, weil ihr Trieb auf das allgemeine Wesen des Sittlichen überhaupt geht, ist ihr die

andere sittliche Existenz ebensoviel werth, als die eigene, sie findet darin ihr eigenes Sein, und die Berührung wirkt folglich, statt beengend, fördernd auf sie ein. Gerade in seiner lebhaftesten Strebung erkennt das sittliche Bewußtsein den unbedingten Werth der andern sittlichen Wesen an, welche Anerkennung sich im Gefühl der Achtung ausspricht, so daß aller in etwa noch anhaftenden unsittlichen Elementen sich regenden egoistischen Strebung Stillestehen und Zurückweichen geboten wird.

An diesem ausschließenden, im eigentlichsten Sinne egoistischen Wesen wird überall das Unsittliche sich erkennen lassen, gleichviel ob es auf Befriedigung unmittelbar sinnlicher Begierden ausgehe, oder ob diese weniger dabei hervortreten; und umgekehrt wird die Strebung, welche durchaus frei ist von aller ausschließenden Tendenz einer sich in sich selbst verfestigenden Egoität, von dem gesunden sittlichen Bewußtsein überall als sittlich anerkannt werden. Der theoretischen Entwickelung dann wird im Allgemeinen eine sittliche Bedeutung zukommen, je nachdem sie mit der angedeuteten Beschaffenheit des realen praktischen Wesens in Uebereinstimmung steht, und abgesehen hiervon würde man das nicht blos an der Einzel-Existenz haftende, sondern zum Unbedingten und Ganzen sich erhebende Erkennen als das vernünftige bezeichnen können.

Eine scharfe Grenze läßt sich freilich auch nach dieser Bestimmung nicht ziehen zwischen dem Vernünftigen und Nicht-Vernünftigen, Sittlichen und Nicht-Sittlichen. Wohl möchte diese Mühe, das Sittliche vom Nicht-Sittlichen auszusondern, Manchen als eine überflüssige und unfruchtbare erscheinen, indem sie vielleicht meinen, es bedürfe nichts weiter, als das Sittengesetz an jeden gegebenen Zustand zu halten. Allein für uns fragt es sich eben erst noch, was wir als das Wesen und Gesetz des Sittlichen anzusehen haben?

Einen Gegensatz des Höhern und Niedern, des Sittlichen und Unsittlichen müssen wir jedenfalls anerkennen. Demnach ist für die auf das reale Wesen des Gegenstandes eingehende Untersuchung die Frage nicht zu umgehen, ob das Höhere, Vernünftige ein von dem Niedern, Nicht-Vernünftigen wesentlich Verschiede-

nes sei, oder vielmehr nur die höchste, vollständigste Entwickelung des ganzen als wirkliche Einheit zu fassenden menschlichen Wesens?

Selbst Aristoteles, der doch in den höhern Arten des Beseelten die sonst von ihm unterschiedenen dreierlei Seelen, die ernährende, empfindende und bewegende, als eine untrennbare Einheit auffaßt, inwiefern die niedrigere immer die nothwendige Bedingung der höhern sei, so daß diese ohne jene gar nicht bestehen könnte, ist geneigt, die vernünftige Seele als trennbar anzusehen von jenen andern, da sie doch von außen herein gekommen und fortwährend vom Körper trennbar sei. Dieß ist im Wesentlichen auch so ziemlich die herrschende Vorstellung geblieben. Dann würde angenommen werden müssen, das Vernunftprincip liege zuerst als gleichsam von außen hineingelegter Keim in dem abgesehen von ihm thierähnlichen Wesen des Menschen, und in einer zum Theil lange hinten nachfolgenden Entwickelung durchdringe es endlich das vor ihm entwickelte niedere Bewußtseinleben. Allein nach dieser Ansicht enthielte die Eine Lebenserscheinung des Menschen zwei von einander ausgeschiedene Wesenheiten. Die niedere Seele hat, als empfindendes und bewegendes Princip eine Art von Bewußtsein und Willen, und das Vernunftprincip muß doch, besonders wenn es getrennt von dem andern als geistiges Wesen bestehen kann, nicht weniger einen Willen und ein Bewußtsein haben, welches beides es zu der niedern Seele herzubringen würde. Demnach würde man sich bei sorgfältigerer Ausbildung dieser Vorstellung in Hinsicht des Menschen überhaupt in ähnliche Schwierigkeiten verwickeln, wie die unter dem Namen des Monotheleten-Streites bekannten theologischen in Hinsicht auf die Person des Gottmenschen. Wer sich ein wenig deutlich macht, was einem hiemit zugemuthet wird, dürfte sich vielleicht doch zu der andern Auffassung geneigt finden, welche die vernünftige Seele mit der ernährenden und empfindend bewegenden als eine einzige Lebens- und Wesenseinheit ansieht. Nach dieser Ansicht würde im menschlichen Wesen jede der verschiedenen Aristotelischen Seelen nur eine eigene Stufe seiner Entwickelung ausmachen, und das vernünftige und sittliche Wesen wäre nur die höchste und voll-

ständigste Entwickelung des ganzen menschlichen Seins, die sich aus den untern emporbilden würde, nicht als ein von denselben getrennt bestehendes Princip, sondern ähnlich, wie auf dem Gebiete des Physisch-Organischen die vollständige Gestaltung aus den vorhergehenden in einem und demselbigen Bildungsproceß resultirt. Eine ziemlich entschiedene Hinweisung auf diese Ansicht scheint auch darin zu liegen, daß sich keine scharfe Grenze wollte finden lassen zwischen dem Sittlichen und Nicht-Sittlichen. Der Werthunterschied der verschiedenen Momente würde bei einer der physischen Bildung und Entwickelung sehr ähnlichen Weise nicht aufgehoben. Auch in der rein pflanzlichen und animalischen Entwickelung werden im gehörig sich vollziehenden Verlaufe die mannigfaltigsten Bestimmtheiten der frühern unvollkommenern Zustände allmählig abgestoßen, bis die vollkommenste Gestaltung sich gebildet hat, und jedem Moment, jeder Entwicklungsstufe bleibt dabei ihr eigenthümlicher Werth. Wie Leibnitz wohl ganz richtig gesagt hat, der Magnet würde nach dem Norden streben wollen, und dieß mit Freiheit zu thun meinen, wenn er sich seiner selbst bewußt wäre; so würde in der Pflanze, wenn die Strömung und Strebung der ihre Gestaltung bestimmenden Kräfte von der pflanzlichen Seele gewußt würde, ein dem menschlichen sehr ähnlicher Bewußtseinszustand entstehen. Das jedesmal der Idee des Gewächses Entsprechende müßte als gut, das Entgegengesetzte als böse empfunden werden. Und auch jene Rücksicht, welche den Aristoteles bewog, eine Trennbarkeit der vernünftigen von der nichtvernünftigen Seele anzunehmen, die Trennbarkeit derselben vom Leibe, scheint nicht durchaus entscheidend gegen diese Ansicht. Auch wenn die vernünftige Seele nicht ein und dasselbige Wesen wäre mit dem physischen Lebensprincip, müßte sie bei der Trennung vom Leibe sehr Vieles von dem, was, so lange sie im Leibe lebt, ihr Dasein miteonstituirt, gleichsam von sich abstoßen, und doch glaubt man, daß die Identität des Wesens erhalten werde. Sollte denn nicht auch die streng einheitliche Seele, die wohl ihren Leib weit mehr selbst hervorbringen, als aus demselben resultiren würde — sollte sie nicht sich ganz über die gegenwärtige Existenz erheben

können, ohne die innere Identität ihres Wesens aufzugeben? Wer überzeugt ist, daß die Seele sich wiederum verleiblichen werde, der muß jedenfalls der von diesem Leibe trennbaren die Fähigkeit der Anbildung eines neuen Leibes zuschreiben, also wohl ebensoviel auf das physische Leben Bezügliches beilegen, als ihr nach der hier in Frage stehenden Ansicht zu der nicht eigentlich vernünftigen Lebenssphäre Gehöriges inhäriren würde. Gewiß hängt die Fortdauer der Seele nicht ab von ihrem Verhältniß zum physischen Lebensprincip.

Uebrigens verhalte es sich hiermit, wie es wolle, die Bestimmung des Sittlichen, soweit eine solche ganz im Allgemeinen gegeben werden kann, würde unter beiderlei Voraussetzungen wesentlich gleich ausfallen. Alle stimmen darin überein, daß die Vernunft das eigenthümliche und eigentlichste Wesen des Menschen ausmache. Demnach können wir jedenfalls so ziemlich der Spinozistischen Formeln uns bedienen: Per perfectionem in genere realitatem intelligam; virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia; per bonum intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae magis magisque accedamus. Gut ist nur im einzelnen Falle, was die Realität und Vollständigkeit des menschlichen Wesens mitconstituirt. Das vollständige Gute aber, soweit es in den Bereich der Ethik als solcher hineinfällt, finden wir in der ganzen Vollständigkeit des vernunftgemäßen menschlichen Daseins auf der Erde, wie dieselbe abgemessen worden ist durch den, welcher dem Menschen das Sein in seiner ganzen Bestimmtheit gesetzt hat, und wie sie von dem erkannt wird, welchem die Idee dieses Seins aufgegangen ist.

Je nachdem ein Moment des ganzen menschlichen Daseins zu dieser Vollständigkeit mehr oder weniger beiträgt, in demselben Maaße kommt ihm auch sittliche Bedeutung zu. Das eigentlich Sittliche wird jedoch nur anzuerkennen sein in der die Idee des menschlichen Wesens völlig in sich fassenden Realität des Geistes, und in der dieses subjective Wesen explicirenden und auswirkenden That. Alles Andere hingegen hat für die Sittenlehre eine Be-

deutung nur vermöge irgend einer vermittelnden Beziehung zu diesem eigentlich sittlichen Wesen.

Diese Bestimmung des Sittlichen ist allerdings nicht so genau, als zu wünschen wäre, doch stellt sie wohl einen nicht weniger gediegenen Inhalt dar, als die Formeln, welche die Sittenlehrer an die Spitze ihrer Abhandlungen zu stellen pflegen. Und für eine ihren Gegenstand in der Weise der Naturwissenschaft untersuchende Betrachtung eignet sich kaum eine besser. Denn auch die normale Vollkommenheit eines Naturgegenstandes würde nicht am besten erkannt und dargestellt werden in einer sie nach abstracten Merkmalen a priori bestimmenden und demgemäß den Inhalt zerlegenden, sondern eher in einer das concrete Wesen in durchdringender Anschauung erfassenden und nach seiner Einheit und Mannigfaltigkeit beschreibenden Behandlung *).

Unter dem mancherlei Unhaltbaren der gemeinen Vorstellungsweise in Hinsicht auf die sittlichen Dinge ist namentlich aufgeführt worden die Art und Weise, wie das Sittengesetz vorgestellt wird als eine Regel, von welcher durchaus nicht zu sagen ist, wie die Vernunft dazu komme, sich dieselbe vorzuschreiben, wie der Wille als vernünftiger sich zu ihr verhalte, und worauf sie beruhe, da sie nicht als Bestimmtheit eines Seins gefaßt werden soll. Zum nothdürftigen Umriß unserer Auffassung des Sittlichen gehört, daß wir doch wenigstens andeuten, wie dasselbe sich uns in dieser Hinsicht darstellt.

Nach der oberflächlich gefaßten Weise gemeiner menschlicher Gesetzgebung denkt man sich unter einem Gesetz eine gebietende

*) Das christliche Bewußtsein freilich kann diese Auffassung nicht gelten lassen, so lange die Gegensätze nicht gehoben sind, welche in den eigentlich religiösen Fragen zwischen ihm und dem natürlichen Bewußtsein bestehen. Zwar würde gerade die tiefste Fassung der eigenthümlich christlichen Sittenlehre, wie sie durch Harleß sich Bahn zu machen anfängt, in gar vielen Dingen mit

Vorschrift, die als solche nur noch die vorausgedachte Bestimmung eines Seins würde heißen können, zu welcher aber das wirkliche Sein erst hinzukommen soll in der sie erfüllenden Wirklichkeit. Auf dem Gebiet der Natur trennt man jedoch das Gesetz weniger von dem wirklichen Sein. Hier würde man wohl nicht viel einwenden gegen die Erklärung: das Gesetz sei für jedes Gesetzmäßige die bestimmte, feststehende Weise seines Daseins. Wo es für irgend eine Existenz eine bestimmte Norm und Weise des Werdens und Seins giebt, ist diese das Gesetz, und wenn keine solche angenommen werden zu können scheint, so wird die Sache als zufällig und gesetzlos angesehen. Auf diesem Gebiet denkt dann wohl auch niemand im Ernste daran, das Gesetz anderswo zu suchen, als, wenn auch nicht nach seiner Vollständigkeit in der einzelnen Erscheinung, doch in der Gesammtheit des bestimmten Gebiets, und zuletzt überhaupt des natürlichen Seins. Bloß in der jeweiligen Erscheinung ist nicht das ganze Gesetz, selbst wenn sie demselben durchaus entspricht, z. B. nicht in dem Fallen eines bestimmten Körpers ist die ganze Wirklichkeit des Gesetzes der Schwere gegenwärtig. Aber diese ist auch nicht außerhalb der Gesammtheit der gravitirenden Körper, sondern ist in dieser Beziehung eben ihrer aller gemeinschaftliche Weise und Daseinsbestimmtheit. Und wenn bei einem organischen Wesen dem Bildungsgesetz nicht Genüge geschehen ist, sei es eingetretener Störungen wegen, sei es, weil die Entwicklung sonst nicht weit genug fortgeschritten ist, so ist allerdings die reale Wirklichkeit des Gesetzes hier nicht vollständig

---

der unsrigen übereinstimmen, von dem Punkte an, wo die Wiedergeburt vor sich gegangen wäre, das Princip des christlich Guten in dem natürlichen Menschen sich festgesetzt hätte. Allein das Gute ist auf diesem Standpunkte ein Göttliches, während das natürlich sittliche Bewußtsein, auch als wirklich sittliches, zuerst gewissermaßen gottlos sein kann, und wenn auch diese Einseitigkeit bei vollständigerer Entwickelung des natürlichen Bewußtseinsgehaltes sich verlieren muß, so wird doch die christliche Ethik stets ein anderes Gut zu haben behaupten.

in der einzelnen Erscheinung vorhanden, sondern scheint außerhalb derselben angenommen werden zu müssen. Doch wird auch hier niemand das Naturgesetz als etwas nur Ideales vorstellen, und auch nicht ihm eine Realität zuschreiben außerhalb der Gesammtheit der unter ihm stehenden Erscheinungen. Auch in der hinter ihrer Idee zurückgebliebenen Erscheinung ist das Gesetz zugegen, nur ist es in seiner vollen Wirksamkeit irgendwie gehemmt worden. Immer und überall ist das Naturgesetz zu denken als die reale Macht der bestimmten Existenzen, welche diese, gemäß ihrer Einordnung in die Gesammtheit des Seienden, sowohl in ihrem Werden als in ihrem Dasein trägt und beherrscht. Das Gesetz ist also realiter in jeder einzelnen Erscheinung gegenwärtig; eben so nothwendig aber greift es auch über jede hinaus, als die beherrschende Macht aller zusammen. So ist auf dem Naturgebiet das Gesetz die feste Bestimmtheit des Seins. Und bei einiger Ueberlegung wird man auch zugeben, daß selbst das zuerst als bloß vorausgedachte Bestimmung eines noch nicht wirklichen Seins sich darstellende von Menschen gegebene Gesetz, die anscheinend nur noch in Gedanken gesetzte Bestimmung einer erst zu erwartenden Wirklichkeit — daß auch dieses Gesetz, sobald ihm eine reale Bedeutung zukommt, schon bei seinem ersten Hervortreten die feste Bestimmtheit des Willens oder der Macht ist, welche das Daseinsgebiet beherrscht, dem das Gesetz gegeben wird. Auch hier ist das Gesetz gleich von Anfang kein bloßes Sollen, dem nicht auch ein Sein zukäme, sondern vielmehr der bestimmt formulirte Ausdruck eines realen Seins für das gemeinsame Bewußtsein.

In ganz entsprechender Weise ist denn auch das Sittengesetz aufzufassen. Es ist eben ganz und gar nichts Anderes, als die reale Bestimmtheit des sittlichen Wesens selbst *). Wo sittliches Wesen sich findet, da ist das Sittengesetz als die Weise dieses Seins, und außerhalb des realen Guten ist kein Sittengesetz, son-

*) Vergl. Schleiermacher über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz, der Akad. d. Wiss. in Berlin vorgelesen. 1825.

dern nur Vorstellung und gedankenmäßiger Ausdruck desselben. Zunächst ist für uns seine Gegenwart und Wirklichkeit da, wo es zum Bewußtsein kommt, in der menschlichen Seele selbst, als die Bestimmtheit des reinen sittlichen Triebes, dessen Einwirkung auf das Bewußtsein die sittliche Werthschätzung erzeugt, und damit das Wissen um das Gesetz. Ob das Bewußtwerden des Gesetzes seine allererste Wirklichkeit im sittlichen Subjekt sei, dürfte noch bezweifelt werden, unbestreitbar jedenfalls ist schon im Bewußtwerden des Gebotes selbst eine wirkliche sittliche Realität, ein eigentliches Dasein des Guten gegeben, obschon nur ein unvollständiges, wobei die Existenz, in welche die sittliche Realität hereingreift, im Ganzen ihr unangemessener sein kann, als eine andere, in der das Bewußtsein des Gesetzes fehlt.

Hier zeigt sich nun, wie sehr muß Ernst gemacht werden mit jener Aeußerung Kants, „daß das Sittengesetz bloß das Selbstbewußtsein der reinen praktischen Vernunft sein möchte". Es ist ohne Zweifel, so wie es dem sittlichen Subjekt zum Bewußtsein kommt, gar nichts Anderes, und nur der Wille des niedern Bewußtseins hat sich ihm zu unterwerfen, der vernünftige Wille hingegen, als die reale Energie der Vernunft, hat sich nur geltend zu machen, und der ganze sittliche Entwickelungsproceß, vom ersten Bewußtwerden des Gesetzes bis zur vollständigsten Erfüllung seiner Forderung, ist ein einziger Verlauf des sich im menschlichen Wesen, und zwar im Gegensatze zu dem, was in diesem, und überhaupt in den Dingen, nicht sittlich ist, entfaltenden sittlichen Triebes, oder der realen Vernunftenergie. Und gewiß wird eine Auffassung, die in haltbaren Vorstellungen die Sache ergreifen will, sich weit mehr an die Analogie physischer Processe halten müssen, als man zur Zeit noch mit der Dignität des Sittlichen verträglich zu halten scheint, wobei es übrigens für das Verständniß der einzelnen Momente nicht eben sehr viel darauf ankommen wird, ob eine Zweiheit der Principien im menschlichen Wesen vorausgesetzt werde, oder eine wesentliche Einheit des Niedern und des aus diesem sich entwickelnden Höhern, denn auch nach der letztern Annahme ist das Sitt-

liche eine Realität, die nach fester Wesensbestimmtheit sich entwickelt, und das Niedere abstößt oder es sich unterwirft *).

Nach dieser Grundanschauung ist die Sittenlehre eine in ganz ähnlichem Sinne reale Wissenschaft, wie die Naturlehre, und wohl einzig von einem solchen Standpunkte aus ist ein reales Wissen

*) Der hier entwickelten Ansicht werden manche auch deßwegen ungeneigt sein, weil bei dieser Identificirung des sittlichen Willens mit dem Princip des doch in seiner Weise die strengste Nothwendigkeit ausdrückenden Sittengesetzes die Freiheit preisgegeben werden müsse. Allerdings würde diese Ansicht nicht ausgesprochen werden, wenn der Verf. die Auffassung der Freiheit, welche er in der Schrift: Willensfreiheit und Determinismus, Bern bei Jenni 1835, entwickelt, und auch in seine natürliche Rel.-Lehre, Zürich, bei Schultheß 1841, aufgenommen hat, als widerlegt und unrichtig ansehen könnte. In dieser Beziehung wird auf die bezeichneten Bücher verwiesen. Hier soll nicht der alte Streit immer von neuem verhandelt werden. Nur möchte der Verfasser besonders diejenigen seiner Recensenten, die im Interesse der christlichen Frömmigkeit ihn zurechtweisen zu müssen glaubten, gefälligst nachzusehen bitten, wie Harleß, dessen tiefchristliche Gesinnung doch nicht in Zweifel gezogen werden kann, sich in seiner christl. Ethik §. 11 und Anmerkung, über diese Frage ausspricht. Etwas Härteres, als dieser Sittenlehrer, hat der Verfasser wohl nicht gesagt und braucht nichts Härteres anzunehmen. Gerade die gediegene theologische Ueberzeugung sollte in diesem Stück nicht spröde thun gegen unsere Ansicht. Dem bloß gemeinverständigen Bewußtsein hingegen ist sein Widerstreben nicht zu verdenken; es müßte aufhören, zu sein, was es ist, wenn es nicht protestiren sollte. Und doch ist dieses Bewußtsein ein auf seiner Stufe natürliches und gesundes. Die Dialektik unserer spekulativen Recensenten hingegen wird einst noch allgemeiner, als bereits jetzt geschieht, als eben so ungesund wie unnatürlich erkannt werden. Wie gesund und wahr die Frömmigkeit sei, bei der man nicht gerechter und unbefangener wird, als jener Recensent im Tholuk'schen Anzeiger 1843, wollen wir nicht untersuchen.

von dem Sittlichen möglich. Doch möchten wir nicht ganz nach einer, übrigens von ihm selbst schon einigermaßen berichtigten, Aeußerung Schleiermachers *) sagen: „von dem gleich allgemeinen Begriff ist das Einzelne auf der Naturseite eben so sehr abweichend, wie auf der Vernunftseite". Das Sollen herrscht ohne Zweifel auf dem sittlichen Gebiete weit mehr vor über das Sein, als auf dem der Natur. Nicht nur ist auch hier das Gesetz nach seiner Ganzheit nur zugegen in der Totalität seines Gebiets, sondern das einzelne Individuum bleibt hier weit mehr zurück hinter der Vollständigkeit seines Wesens, die sich dem Bewußtsein auch auf den untern Stufen der Entwickelung indicirt, selbst wenn es sie nirgends äußerlich verwirklicht geschaut hätte. Ueberhaupt scheinen, der Grund sei nun, welcher er wolle, in den höhern Sphären des Lebendigen häufigere Störungen stattzufinden, als auf den niedern Daseinsgebieten. Dann muß offenbar das Sollen auf dem Gebiete des Sittlichen auch deßwegen sich weiter erstrecken, weil die Grenzen dieses irdischen Daseins nicht die ganze Bestimmung des sittlichen Wesens umfassen, die Richtung aber, in welcher die Entwicklung in's Unendliche fortzugehen hätte, schon auf untern Stufen ziemlich deutlich erkannt werden mag.

Dennoch ist auch hier jedesmal das Sollen nur am Sein. Das Sittengesetz ist die substanzielle Wesensbestimmtheit alles sittlichen oder vernünftigen Seins in seinem ganzen Gebiet, und zwar nicht nur in Hinsicht auf den abstractallgemeinen Gattungstypus, sondern zugleich in Rücksicht auf die Erfüllung desselben in der einzelnen Erscheinung.

Die Sittenlehre hat, als solche, zu ihrem Gegenstande nur das sittliche Wesen und Leben oder die Vernunftwirklichkeit auf der Erde. Doch kann das entwickeltere sittliche Bewußtsein nicht umhin, über diese Sphäre hinauszublicken.

Von dem Gesetz eines bestimmten Naturgebiets würde nicht anzunehmen sein, daß es eine Realität habe außerhalb seiner bestimmten Sphäre in ihrer ganzen Ausdehnung. Das substanzielle

*) Sittenlehre S. 39.

Bildungsgesetz eines bestimmten Thier- oder Pflanzengeschlechts wird, als solches, seine Grenzen haben in der Umgrenzung des räumlichen und zeitlichen Daseins des Geschlechtes selbst, in welcher es ohne Zweifel auch zu seiner vollständigen Entwickelung kommt, und in seiner Ganzheit wird es aufgehen und aufgehoben sein in dem Universalzusammenhang der allgemeinen Naturgesetzlichkeit, aus der es hervorging, und durch die es beim allseitigen Verschwinden des Geschlechts wiederum absorbirt werden wird. In ähnlicher Weise werden wir das Bildungsgesetz des menschlichen Geschlechts nach seiner bloß natürlichen Existenz auffassen dürfen. Das menschliche Geschlecht ist nicht von jeher gewesen, und wird, in seiner gegenwärtigen Weise, nicht immer fortbestehen. Indessen wird das sittliche Bewußtsein doch nicht dazu gebracht werden können, anzunehmen, das sittliche Wesen und Gesetz habe nur diese relative Bedeutung, es sei ein mit dem Menschengeschlecht Entstandenes, und mit dem Aufhören der irdischen Existenz desselben wiederum Verschwindendes, in einer höhern Gesetzmäßigkeit als untergeordnetes Moment Aufzuhebendes. Das zu tieferer sittlicher Besinnung gekommene Bewußtsein vermag es schlechterdings nur zu denken als ein Absolutes, Ewiges, nicht an die Existenz der menschlichen Gattung Gebundenes.

Den allgemeinsten Naturgesetzen z. B. dem der Gravitation, schreiben die Naturforscher unbedenklich eine Geltung zu über die ganze Sphäre und Geschichte des einzelnen Himmelskörpers hinaus, so daß dieselben nicht, wie das eigenthümliche Gesetz der dem einzelnen Himmelskörper eigenthümlichen Wesen und Daseinsweisen, als erst mit diesem gesetzt anzusehen sein würden. Dem Sittengesetz aber muß nothwendig eine noch allgemeinere und höhere Geltung beigelegt werden. Es ist nicht nur kosmisch, wie die Schwere, sondern in einem weit höhern Sinn allgemein. Es ist nicht bloß in, es ist vor und über allem Zeitlichen und Räumlichen. Man würde wohl nicht unrichtig sagen können, es gebe eine mechanische Weltordnung durch das ganze Gebiet der körperlichen Welt. Nicht ohne Grund aber ist der Ausdruck moralische Weltordnung weit mehr im Gebrauch. Das mechanische Gesetz ist

nicht das wahrhaft ordnende. Hingegen ist es von allem Gewissen das Gewisseste für den menschlichen Geist, daß das Sittliche im menschlichen Dasein nur eine Erscheinungsweise ist von einem über alles Zeitliche und Räumliche erhabenen, alles Seiende nach der ihm eigenen allerhöchsten Gesetzmäßigkeit beherrschenden Guten. Diese Gewißheit gibt nicht die gemeine Anschauung, nicht der bloße Verstand — das Bewußtsein gewinnt sie unter der Einwirkung einer lebendigen Energie des realen sittlichen Triebes.

Das sittliche Bewußtsein weist in diesen Indicationen zunächst hin auf eine nicht in der einzelnen Erscheinung völlig aufgehende, vielmehr über alles Endliche erhabene, nach der Analogie des Naturgesetzes vorzustellende und doch dieses unendlich übertreffende Realität des Sittengesetzes. Es ist aber nicht zu denken, daß sittliche Wesenheit bestehen sollte außer sittlichem Wesen, dieses aber hat wahrhafte Wirklichkeit nur in der Weise des wirklichen Geistes, oder, nach dem Ausdruck, an den wir nun einmal gewiesen sind, der Persönlichkeit. Demnach ist das sittliche Bewußtsein nicht anders vollständig zu begründen, als in dem Begriff eines persönlichen Urhebers des Sittengesetzes, eines Geistes, dessen Wollen die Wesensbestimmtheit der endlichen Geister gesetzt hat, und der, bei der über alle Relativität erhabenen Bedeutung des Sittengesetzes, nothwendig absoluter Geist sein muß. In dieser Weise ist der vollständige Abschluß des sittlichen Bewußtseins, wenigstens beim gegenwärtigen Zustande des Wissens, die sicherste Begründung der Gewißheit des Daseins Gottes *).

*) Diese Begründung des Glaubens an einen persönlichen Gott darf sich allerdings keine Anerkennung versprechen von Seite der neuern Spekulation. Doch kann die Herbeiziehung des ethischen Elements zu nicht eigentlich ethischen Untersuchungen nicht ohne Unterschied eine Trübung des wissenschaftlichen Denkprocesses genannt werden. Die praktische Seite des Geistes wird gerade von Hegel als ein von der theoretischen nicht sehr Verschiedenes dargestellt, und etwas ist doch auch wahr an dem Cartesianischen: ad judicandum requiritur voluntas. Ueberhaupt sollte bei denen,

Damit ist nun auch die Realität des Sittlichen erst recht entschieden ausgesprochen. Für uns ist das Sittliche oder das Gute, und, als seine Wesensbestimmtheit, das Sittengesetz, zunächst vorhanden im einzelnen Menschen. Es ist aber das wahrhaft Reale in der ganzen vernünftigen Gattung, und, nach seinem tiefsten Wesen, in der Totalität des Seins. Doch ist es auch in seiner allerhöchsten Allgemeinheit kein abstract Allgemeines, auch nicht, nach jenem bei diesen Sachen einem leicht einfallenden Platonischen Ausdruck, ein gleichsam Ueberseiendes, sondern in seinem letzten Grunde das Wesen und Wollen dessen, der allem Seienden das Sein gegeben hat, der allein der wahrhaft Seiende und Gute ist*).

Diese Beziehung auf das Absolut-Gute wird auch die natürliche Sittenlehre, sobald sie sich einmal zum Bewußtsein des letztern erhoben hat, festhalten. Indessen kann sie dieselbe nicht, wie die christliche, überall hervortreten lassen. Vielmehr hat sie sich, als mit ihrem eigentlichen Gegenstande, mit dem Guten im menschlichen Dasein, zu beschäftigen, welches sie nach seinem concreten Wesen, seinem Werden und Sein erklären und beschreiben soll.

Nachdem die allgemeinste Grundanschauung verzeichnet worden ist, sei es uns vergönnt, nun noch an einigen Beispielen zu zeigen, wie unsere Auffassung sich zu einer natürlichen Beantwortung schwieriger ethischer Fragen sehr bequem hergibt.

Das sittliche Wesen wird, in ganz allgemeinster Bestimmung, gefaßt als reale lebendige Kraft, deren Strebung, so wie sie, was zur wirklich sittlichen Entwickelung allerdings gehört, eine bewußte ist, zum Begehren wird. Demnach sagen wir mit Spinoza:

---

welchen der Vorgang Kants noch etwas gilt, die Ergänzung des theoretischen Bewußtseins durch das praktische nicht einer ängstlichen Rechtfertigung bedürfen.

*) Das Sittengesetz beruht weit mehr auf göttlicher Gesetzgebung, als auf Selbstgesetzgebung der Vernunft, denn die endliche Vernunft findet es als ein mit ihrem Sein Gegebenes. Doch ist es als Wesensbestimmtheit der praktischen Vernunft auch die eigene Forderung derselben.

cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum; und: omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam et tristitiam referuntur. Von diesem Gesichtspunkte aus wird sich nun zunächst die Bedeutung der Lust für die Sittenlehre genauer bestimmen lassen.

Wenn das sittliche Wesen, als Trieb sich selbst zu erhalten strebend, seiner eignen Förderung den Werth gibt, jede Werthgebung aber nur in einem Gefühle der Lust, des eigenen Befriedigtseins, zu Stande kommt, so scheint die Lust, wenn auch, wie wir bereits zu zeigen suchten, nicht das eigentliche sittliche Gute, doch ein Hauptelement des Sittlichen zu sein, wie denn in beinahe jeder Sittenlehre sich die Lust irgendwie geltend gemacht hat.

Wir werden die Momente, auf welche es hier ankommt, nicht richtiger und schärfer fassen können, als Schleiermacher *) sie bestimmt hat. „Das Sittliche wird gesetzt in ein so und nicht anders Sein oder Thun des Menschen, oder aber nicht in das so Sein oder so Thun selbst, sondern nur in eine bestimmte Beschaffenheit des Bewußtseins von einem Sein oder Thun." Die letztere Auffassung ist diejenige der Systeme der Lust, denn die Lust, als solche, ist nicht das Sein oder Thun selbst, sondern nur ein durch das Gefühl gegebenes Wissen von einem Sein oder Thun. Wohl kein Sittenlehrer hat das eine dieser Momente ganz übersehen, und niemand, der darauf hingewiesen wird, kann verkennen, daß in einem vollständig entwickelten sittlichen Lebensmoment beides vorhanden sei, sowohl ein Sein und Thun, als ein Bewußtsein von einem Sein und Thun, und zwar im wahrhaft sittlichen Zustande ein befriedigtes Bewußtsein, eine Lust. Aber welchem Momente die Priorität zukomme und welches ihr Verhältniß sei, sollte genauer bestimmt werden.

Nach unserer Unterscheidung der niedern sinnlichen Triebe und des sittlichen Triebes haben wir nicht erst zu erinnern, daß wenigstens keine grobsinnliche Lust zum Guten gerechnet wird. Aber wenn auch bereits an einer frühern Stelle gezeigt werden

*) Kritik der Sittenlehre S. 52.

konnte, daß der sittliche Trieb ursprünglich nicht nach deutlich bewußter Lust hinstrebe, so möchte dennoch die Befriedigung seines Bedürfnisses das erste Moment des Guten zu sein scheinen. Soviel jedoch ist bereits klar, daß nur in wirklicher Energie des realen Vernunftprincips das Sittliche anzuerkennen ist, nicht aber in einem leidentlich ruhenden Gefühle.

Zu einem vollständigen entwickelten sittlichen Daseinsmoment gehört beides, ein Sein und Thun, und ein Bewußtsein von Sein und Thun. Nach dem Grundsatz: nihil appetimus nisi sub ratione boni, scheint es, nicht die Beschaffenheit eines Seins oder Thuns mache den Zustand zu einem guten, da das Gute durch die Strebung gesucht werden würde als ein scheinbar von ihr Verschiedenes, sondern eher werde das Gute bestehen in einer Art und Weise der Empfindung. Hingegen nach der Formel: propterea aliquid bonum esse judicamus, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus, muß nothwendig von der Bestimmtheit des Seins und Strebens oder Thuns der Werth abhängig sein. Ohne Zweifel findet sich eine Lust im wahrhaft sittlichen Zustande, aber nicht nur wäre sie, abgetrennt vom realen Sein oder Thun der Vernunft, nicht das Gute, sondern, wie die ursprüngliche Regung des sittlichen Triebes dem Bewußtsein seiner Befriedigung vorausgeht, so ist das Maaß des Lustgefühls, wie selbst in den Systemen der Lust anerkannt wird, nicht das Maaß des sittlichen Werthes. Also ist die Lust selbst nicht das eigentliche Wesen, ja nicht einmal das Hauptmoment des Guten.

Es scheint zwar, gerade nach unserer Auffassung sollte jederzeit dem Grade des Sittlichgut-Seins der Grad des Lustgefühls vollkommen entsprechen, wenn doch das eigene Sein der Vernunft den Werth habe, dieses aber, als Vernunftrealität, seiner selbst bewußtes Sein sei. Im zeitlichen Dasein des endlichen Geistes findet jedoch dieses Entsprechen nicht immer Statt. Eine Lust, und zwar die reinste, findet sich ohne Zweifel bei der vollendetsten sittlichen Entwickelung, es wird aber keineswegs die lebhafteste Wesens- und Daseins-Empfindung sein, denn diese scheint durch Gegensätze und Contraste bedingt, die nicht zur vollkommen-

sten Daseinsweise gehören. Und bei der beschränkten Capacität des wirklichen wachen Bewußtseins, welche niemals den ganzen Gehalt des wirklichen Seeleseins umfaßt, ist jedenfalls bald die Lustempfindung größer, als — sogar auf dem Gebiet der nicht-sittlichen Werthschätzung — der reale Werth des Zustandes, bald aber auch geringer.

Die Untrennbarkeit beider Elemente, des Seins und des Thuns einer- und der Lust andrerseits, im vollständig entwickelten sittlichen Dasein ergibt sich indessen gerade auf unserm Standpunkte als etwas schlechthin Nothwendiges. Die Tugend ist nicht die Lust und ist nicht zu messen an der Lust, doch ist diese auch nicht nach den Stoikern ein nur beiläufig Miterzeugtes. Eher könnten wir dennoch auch in dieser Sache den Ausspruch Spinoza's gelten lassen: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus *).

Am richtigsten dürfte, wie in Ansehung manches Andern, so auch hierin, Aristoteles das Wahre erblickt haben, gesetzt er sei nicht dazu gekommen, eine befriedigende Sittenlehre aufzustellen. Zunächst scheint er der Lust eine viel zu große Bedeutung einzuräumen, indem er die Glückseligkeit als das höchste Gut darstellt. Allein die Glückseligkeit ist ihm an sich selbst eine Energie, der Glückliche ist ihm der mit vollendeter Tugend Thätige **), und die Glückseligkeit selbst wird bestimmter erklärt als die tugendgemäße (κατ' ἀρετὴν) Energie des höchsten Vermögens der Seele ***). Mit dieser nun sei die Lust auf's Innigste verbunden, aber als die Vollendung der Energie †), keineswegs als Zweck oder Lohn. Nur darin würden wir nicht mit Aristoteles zusammenstimmen können, wenn er wirklich, nach dem Wortlaut einer Hauptstelle ††), die Lust nur am Ende der Handlung erblickt, sie nicht als ihre

*) Ethic. V, prop. 42.

**) Ethic. Nicom. I, 10.

***) X, 7.

†) X, 4 und 5.

††) X, 4, 8.

stete Begleitung in ihrem Fortschritt erkannt hätte *). Wir glauben aber nicht, daß dieß seine eigentliche Meinung gewesen sein könne. Er erkennt ja auch zu schlechten Thätigkeiten gehörende, freilich eben deßwegen auch schlechte, Lüste an, und wohl selten würde von einer Thätigkeit behauptet werden können, sie sei auch nur in ihrer Art eine schlechthin vollendete. Ohne Zweifel liegt es im Geiste der Aristotelischen Auffassung, auch bei der nicht ganz vollendeten Handlung eine dem Grade ihrer Entwickelung entsprechende Lust anzuerkennen, aber von dem jeweiligen Entwickelungsmoment würde die entsprechende oder eigenthümliche Lust in gewissem Sinne die Vollendung sein. Die eigenthümliche Lust jeder Energie besteht also in nichts Anderem, als in dem Bewußtsein ihres Wesens und Gedeihens, welches für jegliches Moment, und zuletzt für die höchste Entwickelung der Thätigkeit die Vollendung ist. Und daß zwar wohl die reinste, aber nicht immer die lebhafteste Lust die vollkommenste Sittlichkeit begleite, ist ebenfalls von Aristoteles eingesehen worden, sonst würde er nicht die Wirksamkeit der theoretischen Vernunft und die ihr eignende Lust darstellen als die vollendetste Glückseligkeit, worin wir freilich nicht unbedingt mit ihm übereinstimmen. Allerdings kann nach Schleiermacher **) gesagt werden, Aristoteles begehre eigentlich die Lust nur als Probe und Bewährung einer zur Vollkommenheit gediehenen naturgemäßen Handlung. Doch zieht er sie nicht von außen herbei, als einen der Tugend fremdartigen Probierstein, sondern sie ist ihm die nothwendige Vollendung der Tugend in sich selbst, so daß man vielleicht nicht braucht mit jenem Kritiker anzunehmen, bei Spinoza sei die Verknüpfung des Gefühls mit der Thätigkeit noch inniger, als bei Aristoteles. Jedenfalls ist das Verhältniß dieser beiden Elemente des Sittlichen in der hier dargestellten Weise zu fassen.

Ebenso leicht wird sich von unserer Grundauffassung aus das Sittliche genauer bestimmen lassen in Hinsicht auf einen andern

*) Schleiermacher, Kritik d. Sittenl. S. 341.

**) Kritik der Sittenl. S. 57.

von Schleiermacher nicht mit Unrecht unter die allerwichtigsten gerechneten Punkt, nämlich die Frage, ob das Sittliche erzeugend sei, oder nur beschränkend, ob der sittliche Zustand ein durch das sittliche Princip ganz neu Hervorgebrachtes sei, oder nur eine eigenthümliche Bestimmung und Begrenzung eines bereits vor der sittlichen Entwickelung Vorhandenen? Bei den verschiedensten sittlichen Ansichten zeigt sich bald eine überwiegende Hinneigung zu dieser Annahme, bald zu jener, doch durchgängig auch eine gewisse Anerkennung sowohl von neuer Hervorbringung, als von Beschränkung eines schon Vorhandenen bei jeder sittlichen Entwickelung.

Nach der letztern Vorstellungsweise würde der Naturtrieb in der sittlichen wie in der nichtsittlichen Handlung das einzige positiv Bewirkende sein, in der erstern aber durch die sittliche Potenz eine Bestimmung erfahren, von der buchstäblich zu sagen wäre: determinatio est negatio. Manche Sittenlehrer, und zwar vornehmlich unter denjenigen, welche das Gute in die That setzen, haben sich ausgesprochen, als wäre die Aufgabe des sittlichen Princips nur die Begrenzung und Ordnung der Naturtriebe, und wohl niemand wird sagen wollen, daß in der sittlichen Entwickelung keine Beschränkung des Nicht-Sittlichen Statt finde, in welchem Falle es dann freilich schwerlich gelingen wird, nach der Forderung Schleiermachers das Unsittliche in der Sittenlehre gar nicht zu berühren, sondern nur das Reinsittliche zu beschreiben. Ebenso offenbar jedoch ist in jeder sittlichen Lebensentwickelung das sittliche Princip auch positiv hervorbringend. Angenommen, die natürlichen Potenzen bilden nicht nur das Substrat, auf welches im irdischen Dasein die sittliche Existenz sich gewissermaßen zu stützen habe, sondern dieselben seien fortwährend wirksame Kräfte im sittlichen Werk selbst, so daß in der sittlichen Lebensgestaltung nicht sowohl etwas ganz Anderes, als vielmehr nur das Nämliche auf andere Weise geschehe, als der bloße Naturtrieb es bewirkt haben würde — ist denn nicht auch die zunächst als bloße Negation sich darstellende Bestimmung des Naturtriebs eigentlich auch ein Positives, welches ein positiv hervorbringendes Princip voraus-

setzt? Auch abgesehen von unserer Grundanschauung müßte diese Frage bejaht werden. Es wäre schon eine Erzeugung und Hervorbringung zu nennen, wenn bereits vorhandene Elemente eine Ordnung und Gestaltung erhalten, die sie ohne das später erst sich wirksam erweisende Princip nicht erhalten hätten. Und wie will man sich eine haltbare Vorstellung machen von einem beschränkenden Princip, wenn dasselbe nicht in einer sein eignes Wesen erzeugenden und ausbreitenden Wirksamkeit hinzuträte zu dem zu Beschränkenden?

In Beziehung auf das der sittlichen Entwickelung vorausgehende Naturleben ist das Sittliche jedesmal beschränkend, selbst wenn die Bewegung des Naturtriebes nicht gehemmt, sondern nur in Besitz genommen, und spätere Abweichungen von der richtigen Linie abgewehrt werden; in Hinsicht aber auf die wirklich zu Stande gekommene Sittlichkeit ist es im wahrhaftesten Sinne erzeugend. Nach unserer Auffassung wird man es als überwiegend erzeugend ansehen müssen, obschon die jedesmalige Sittlichkeit auf's mannigfaltigste bedingt ist durch die Naturbestimmtheit des Subjects. Das bildende Princip des sittlichen Daseins ist, selbst wenn es von demjenigen des natürlichen Lebens wesentlich verschieden und zu diesem wie von außen herbei gekommen wäre, doch jedenfalls nicht eine diesem äußerlich bleibende Schranke, sondern eine dasselbe in seinem Innersten ergreifende und in ihren eignen Lebensproceß verwendende lebendige Kraft. Und wäre es nur die höchste und vollendetste Entwickelung des ganz einheitlich zu fassenden menschlichen Wesens, nach welcher in vollkommen gesunder Entwickelung alles und jedes hin tendirte, so würde zwar dieser Bildungstrieb beschränkend einwirken auf jede, seinem Gesetze sich in irgend einer Hinsicht entziehen wollende Bewegung irgendwelcher zu dem ganzen Dasein gehörender Potenzen, seinem Wesen nach aber wäre das so zu fassende Sittliche erzeugend.

Bringen wir uns nun die Vorstellung des Sittlichen als einer realen, lebendig strebenden Kraft, sei es nach der dualistischen oder monistischen Voraussetzung, zu deutlicherem Bewußtsein, so ergibt sich, wie von selbst, die natürlichste Fassung und Erklärung

der wichtigsten Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, für welche die gewöhnliche, in abstracten Begriffen sich bewegende Ansicht keine Realerklärung, keine wirklich denkbare Vorstellung aufzuweisen hat.

Schon im Anfange unserer Abhandlung haben wir erinnert, wie die gangbare Ansicht — und in dieser Hinsicht findet sich wenig Besseres auch bei den tiefsinnigern Philosophen — nicht zeigen kann, was das Sittengesetz sei, oder worauf es beruhe, und wie sie sich in unheilbare Widersprüche verwickelt in Hinsicht auf den sich selbst das Gesetz gebenden und dann sich demselben doch unterwerfenden Willen. Wie dagegen aus unserm Gesichtspunkt das Sittengesetz sich darstellt, ist im Verlaufe der Erörterung bereits dargethan worden. Es verlohnt sich aber, auch auf das Bewußtwerden des Gebotes, die Unterwerfung unter dasselbe, und einige andere darauf bezügliche Bewußtseinsmomente einen aufmerksamern Blick zu werfen.

Das zu entwickelterer Wirklichkeit gelangte Sittliche ist wesentlich bewußtes Leben; doch gibt es, wie schon Andere erkannt haben, eine Region unter dem eigentlichen wachen Bewußtsein, der eine nicht unwichtige sittliche Bedeutung zukommt. Das Bewußtsein ist indessen oft auch in einer den thierischen Zustand bereits weit übertreffenden Weise entwickelt, ehe das eigentlich sittliche Element entschieden hereintritt. Wenn nun überhaupt ein Trieb — auch ein nicht dem sittlichen Wesen angehörender — sich regt, so daß das wache Bewußtsein dadurch bestimmt wird, so ist die erste Einwirkung des Triebes auf das Bewußtsein nicht sofort ein bestimmt ausgesprochenes Werthurtheil, sondern eine gewissermaßen schwebende und schwankende Gefühlsbestimmung. Bei den niedern Trieben nennt man diese erste Regung in der Region des Bewußtseins ein Sehnen. Es ist ein zunächst meistens nur leises, erst im weitern Verlaufe an Energie zunehmendes Regen und Tendiren zu einer bestimmten Entwickelung und Existenz, womit denn allerdings, wenn es nicht aus innerer Schwäche oder unter äußern Gegenwirkungen in sich selbst

versinkt, ohne langen Verzug ein Wohlgefallen, ein eigentliches Interesse und Werthurtheil entsteht.

Die Aeußerung des sittlichen Triebes verbietet nun freilich Fichte, der doch am entschiedensten das sittliche Wesen als Trieb gefaßt hat, ausdrücklich, ein Sehnen zu heißen. Mit einem zunächst noch wenig heraustretenden, innerlichen Regen, das sich dann als Tendiren in einer bestimmten Richtung äußert, und so das eigentlich sittliche Bewußtsein, das Bewußtsein des Guten und Bösen, erzeugt, wird indessen wohl die sittliche Entwickelung anfangen.

Die nun bereits etwas bestimmtere sittliche Entwickelung ist allerdings weit entschiedener, als das Sehnen des nach dem Angenehmen strebenden Naturtriebes. Nicht zufällig ist die Bezeichnung Gewissen — in den Sprachen der übrigen höher entwickelten Völker entsprechende andere — dafür entstanden, denn hier ist etwas gleich von Anfang Gewisses. Nicht nur ein Wünschen, Verlangen ist diese erste deutlichere Entwickelung des sittlichen Bewußtseins, sondern ein unbedingtes Gebieten, ein kategorischer Imperativ. Dieser Allen bekannte Unterschied wird sich nach unserer Auffassung auch erklären lassen.

Die Strebung der niedern Lebenspotenz kann in der richtig fortschreitenden Gesammtentwickelung nicht als kategorischer Imperativ mit unbedingt verbindlichem Gebot auftreten, denn es kommt für die vollständige Entwickelung (das exemplar humanae naturae) meistens nicht sehr darauf an, ob ihre Realisirung zu Stande komme, ja sie soll oft sich nicht ausbreiten, damit die richtige Gestaltung des ganzen Wesens nicht gestört werde. Deßhalb tritt diese Regung in das Bewußtsein herein als das, was sie ist, als ein zitterndes, unsicheres Streben, das also auch im Bewußtsein nur ein unsicheres Gelüsten, nicht selten mit dem Gefühl seiner Nichtberechtigung, erzeugt. So wird sich dieser Proceß wenigstens gestalten in einer nicht ganz einseitigen Bewußtseinsentwickelung, in welcher auch höhere Potenzen sich zugleich geltend machen, während dem ganz rohen und unsittlichen Bewußtsein die Strebung des unsittlichen Triebes, z. B. der Rachsucht, wo

Blutrache Sitte ist, oft zum eigentlichen Imperativ wird, an dessen Verbindlichkeit zu zweifeln dem Menschen nicht einfällt.

Der sittliche Trieb hingegen ist die Energie des wahrhaftesten, tiefinnerlichsten Wesens des Geistes selbst, dessen das einigermaßen zu sich selbst gekommene Bewußtsein nicht wähnen kann, inne zu werden, als eines gleichgültigen Momentes, das allenfalls auch ohne wesentlichen Schaden zurückbleiben könnte. Deßwegen lautet die Kundgebung des sittlichen Triebes gleich von Anfang so wesentlich anders, so unbedingt gebietend, seinen Gegenstand bezeichnend als von einem mit nichts Anderem zu vergleichenden Werthe, dessen Schätzung auch die Sprache vor jeder andern mit dem Ausdruck Achtung auszeichnet.

Die gewöhnliche Auffassung vermag keine genügende Erklärung von diesen Thatsachen zu geben, uns hingegen ist der Imperativ keine miraculos in den Lüften schwebende Erscheinung, sondern diejenige Entwickelung des sittlichen Wesens, von welcher aus der Natur der Sache erkannt wird, daß sie zuerst eintreten muß. Und sobald der Mensch über die Stufe der untersten Unmittelbarkeit und äußersten Rohheit hinwegschreitet, stellt sich wenigstens in Ansehung der wichtigsten Momente diese Entwickelung ein. Vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen haben Alle gekostet. Auch hier schon ist das Sittliche ein Reales. Das auf diese Weise zum Bewußtsein gekommene Sittengesetz ist, wie wir oben dargethan haben, die Bestimmtheit des hier bereits über das Niveau des wachen Bewußtseins sich emporhebenden sittlichen Wesens. So ist denn wenigstens das Sollen erklärt.

Es soll aber bei'm Sollen nicht bleiben, das Sollen soll eine Wirklichkeit werden. Nach der gemeinen Ansicht weiß man gar nicht, was dem Sollen zu Grunde liege, und auf sehr gedankenlose Weise wird angenommen, daß der sittliche Wille, von dem sie meistens lehren, daß er sich selbst das Gesetz gebe, mit einer Freiheit, die nichts Anderes, als Bestimmungs= und Wesenlosigkeit sein würde *), dem Gesetz sich unterwerfe. Die Auffassung

*) Auch diejenigen, welche dieß mit dem sorgfältigsten Fleiße zu ver-

hingegen, welche das reale Wesen des Sittlichen in seiner lebendigen Entwickelung ergriffen hat, wird erkennen, daß es nicht eine und dieselbige Potenz ist, welche das Gesetz gibt, und die sich ihm unterwirft, sondern daß die, als einheitliches Leben im Bewußtsein zusammengefaßt, den nichtsittlichen Willen ausmachenden Triebe sich dem sittlichen Wesen entweder unterordnen oder ihm widerstreben, wobei jedoch auch im letztern Falle die Anerkennung der nothwendigen höhern Geltung des Sittlichen sich erhält — daß also die Erfüllung des Gebots nur die weitere Entwickelung der nämlichen sittlichen Energie ist, die sich zuerst im Sollen äußerte.

Wäre die sittliche Entwickelung nicht eine in der Zeit fortschreitende, so gäbe es nirgends ein Sollen, sondern nur ein Sein des Sittlichen. Für Gott selbst gibt es kein Sollen und das creatürliche Bewußtsein würde wenigstens kein Sollen erkennen, wenn gleich mit Einem Male die ganze Entwickelung, zu der es eine Möglichkeit und einen Trieb in ihm gibt, ganz und vollständig hervorträte. In der allmähligen Entwickelung aber entsteht nothwendig das Sollen, neben welchem die hinter der zum Bewußtsein gelangten Tendenz des Triebes zurückgebliebene Entwickelung als ein Unwerth erscheint.

Im vollständigern Fortschritt der Entwickelung wird das, was zuerst als Werden- und Geschehensollendes erkannt wurde, zu einem Seienden. Dann kommt, so weit dieß geschehen ist, das sittliche Bewußtsein zu seiner Befriedigung. Hier ist sittliches Wohlgefallen — in Hinsicht auf die fremde Existenz sittliches Lob, in Ansehung des eignen Seins das gute Gewissen. Umgekehrt aber besteht das böse Gewissen in gar nichts Anderem, als in einer tiefen Verletzung des sittlichen Triebes, in ähnlicher Weise, wie auch andere Triebe sich verletzt fühlen, und je nach dem Maaß ihrer Wichtigkeit für den Bewußtseinszustand, und ihrer jeweiligen Energie, eine mehr oder weniger durchdringende Unzufriedenheit mit dem Gegenstande und mit dem eignen Zustande erzeugen.

---

meiden suchen, fallen immer wieder in die Vorstellung des gemeinen Bewußtseins zurück, wie Harleß und die neu-spekulativen Freiheitstheorieen.

Das böse Gewissen zeigt sich daher nicht überall, wo es eintreten sollte, nämlich dann nicht, wenn die sittliche Entwickelung in Stumpfsinnigkeit oder Verwilderung ganz erdrückt worden ist, also das von dem entwickeltern sittlichen Bewußtsein als Nichtseinsollendes Erkannte gethan, von dem Thäter aber nicht als solches empfunden wird, weil das höhere Princip sich in ihm noch nicht regt. Früher oder später tritt jedoch das böse Gewissen meistens ein, wo in höherm Maaße Böses gethan worden ist, denn zur einigermaßen menschlichen Existenz gehört wenigstens in den Hauptbeziehungen des Sittlichen eine so weit gehende Entwickelung, daß die Mißbilligung entstehen muß. Wie aber das Sollen des sittlichen Triebes unbedingter gebietet, so ist denn auch die durch seine Verletzung erregte Unzufriedenheit durchdringender, zerreißender, als jene andere, weil es sich hier um das innerste Wesen und Sein des Geistes handelt, ist aber dieß doch nur in dem Verhältniß, wie eine kräftige sittliche Energie hereingreift in einen verderbten Zustand. Geringe Seelen sind auch der höchsten Beunruhigung des Gewissens nicht recht fähig. Hingegen wenn in einer reich ausgestatteten Seele eine spät aufgeregte bedeutende Energie des Sittlichen sich gegen die verhärtete Rinde erhebt, welche in einem langen unsittlichen Leben sich um den innern Kern gelegt hat, dann mag das böse Gewissen beinahe zur Zersprengung des Daseins ausschlagen.

Leicht ist auch einzusehen, wie von unserm Standpunkte aus noch manche andere Erscheinungen des sittlichen Bewußtseins, z. B. die verschiedenen Schattirungen der Reue und Selbstbilligung, das Erstarken der Stimme des Gewissens, gleich nachdem die unsittliche Begierde ihre Befriedigung gefunden hat, die auf die bittersten Bußkämpfe folgenden Gefühle der Beseligung u. dgl. m. ihre natürliche Erklärung, und nach ihrem Werth und Unwerth ihre Würdigung finden würden. Jegliche psychologische Erscheinung ist auch in ethischer Beziehung immer zu begreifen aus dem Zusammensein der verschiedenen höhern und niedern Elemente des menschlichen Wesens, die unter bestimmten Bedingungen in das Bewußtsein hereintreten, aber niemals alle zugleich vollständig von

demselben umfaßt werden, sich auch nach bestimmten psychologischen Gesetzen gegenseitig emporheben und niederdrücken, so daß auf die Erschöpfung eines Triebes, z. B. des unsittlichen in der bösen That, sofort der entgegengesetzte das wache Bewußtsein wenigstens vorübergehend ganz erfüllen kann, weßhalb dann Reue und Selbstzufriedenheit oft nicht dem wirklichen Werth des Zustandes entsprechen, wie dies schon in Beziehung auf die Lust überhaupt gezeigt worden ist, zu welcher dieses Bewußtsein von dem eigenen sittlichen Zustand ebenfalls gehört.

Gegen die Auffassung des Guten als des positiven Vernunftlebens pflegt eingewendet zu werden, das Böse sei nicht in die nichtvernünftige Natur hineinzuverlegen, sondern gehöre dem geistigen Gebiete an, und es sei nicht, wie es nach dieser Auffassung sein würde, ein nur Negatives. Was das Erste anbelangt, ist mit Zurückbeziehung auf das oben über das Gute Gesagte, zu bemerken, daß es sich nicht verlohnt über den Ausdruck zu streiten, daß man jedoch das Böse wohl ebenso wenig, wie den Irrthum, im Ernste wird als positive Vernunftthätigkeit ansehen wollen, Vernünftigkeit aber und höhere, reine Geistigkeit kaum etwas wesentlich Verschiedenes sein werden.

Indessen ist nur deßwegen, daß wir das Gute als die Realität des Vernünftigen erkannt haben, das natürliche Sein und Wesen keineswegs sofort und als solches böse. Es ist zunächst nur das Nicht-Gute, aber an sich nur im Sinn des Indifferenten, Werthlosen, welchem Werth oder Unwerth nur zukommt, je nachdem es sich fördernd oder hemmend zum vernünftigen Leben verhält. In denjenigen Sphären, wo keine positive Vernunftthätigkeit eintreten kann, ist wie das Gute, so auch das Böse nicht vorhanden. Wenn wir oben das Böse in allen seinen Erscheinungen richtig auf irgend eine Art der Eigensucht zurückgeführt haben, so wird es, selbst in seiner zunächst am meisten geistig scheinenden Gestalt, an der natürlichen, als sinnliche Einzelheit bestehenden Existenz haften. Es wird aber weder zu setzen sein in das Sein und Thun des Natürlichen an sich, noch in dasjenige des Geistigen, sondern in die Verkehrung des richtigen Verhältnisses beider

im sinnlich vernünftigen Wesen, in die Abweichung von der Norm des exemplar naturae humanae, welche einerseits als abnorme Erhebung des Natürlichen, andrerseits als Verkehrung und Zurückbleiben des Vernünftigen, niemals aber als positive Wirksamkeit dieses letztern zu fassen sein wird, ebenso wenig, als die Krankheit und Ungestalt des physischen Organismus eine positive Wirkung des gesunden Bildungstriebes ist.

Damit ergibt sich denn auch, daß das Böse uns nicht ein nur Negatives ist, gesetzt es könne auch aufgefaßt werden als das noch nicht gewordene Gute. Ob der positive oder der negative Ausdruck gebraucht werde, ist überhaupt nicht sehr wichtig. Nur das Absolute ist durchaus positiv, und zwar auch dieses mehr dem Inhalt, den man dabei zu denken die Intention hat, als dem Ausdruck, ja selbst der logischen Gedankenform nach. Auf dem Gebiet des Endlichen hingegen ist in der negativen Bezeichnung immer ein positiver Gehalt, und umgekehrt schließt die positive Bestimmung immer eine Negation in sich. Bei unserer Ansicht bleibt dem Bösen eine nicht geringere Positivität in seiner Sphäre, als der Krankheit und dem Verderben des natürlichen Organismus gegenüber seiner normalen Entwickelung. Wenn auch vielleicht gewissen mit dieser Ansicht von dem Sittlichen mehr oder weniger verwandten religionswissenschaftlichen Vorstellungen mit einigem Schein der Wahrheit möchte vorgeworfen werden, daß sie dem Bösen in der Gesammtheit des Seins keine recht positive Bedeutung zu bewahren vermögen, so trifft dieß doch nicht die ganz innerhalb der Grenzen des gegenwärtigen menschlichen Daseins sich haltende ethische Betrachtung.

Bei dieser so innigen Beziehung des Guten auf das Böse ist es nun vollends klar, daß die Sittenlehre nicht, wie Schleiermacher es wollte, das Böse ganz aus dem Kreise ihrer Erörterungen ausschließen kann. Das Gute ist allerdings der eigentliche Gegenstand der Sittenlehre. Allein die ethische Seite im menschlichen Dasein ist nicht zu einer bestimmten, anschaulichen Vorstel-

lung zu bringen ohne Bezugnahme auf das Böse, und die Bearbeitung der Sittenlehre ist ohne Zweifel die fruchtbarste, welche auf jeder Stufe und auf jeder Seite jedes der sittlichen Beurtheilung unterliegende Moment am richtigsten begreifen und würdigen lehrt. Gewiß gehört es nicht nur nicht zu dem Uninteressantern, sondern auch nicht zu dem praktisch Unfruchtbarsten, die Beziehungen und Affinitäten des Natürlichen und Sittlichen, der einzelnen Leidenschaften und Tugenden, auf jeder Entwickelungsstufe zu erkennen, in welcher Hinsicht wiederum bei Spinoza wenigstens die Anfänge der fruchtbarsten Behandlung am ersten zu finden sein dürften.

Unserer auch auf dem eigentlichst sittlichen Gebiete einen gewissermaßen physiologischen Charakter festhaltenden Behandlungsweise entspricht es überhaupt, bei jeder Untersuchung von der Naturbasis auszugehen. Allerdings aber wird es ihr dann äußerst schwer werden, sich innerhalb bestimmter Grenzen zu halten. Die Unbestimmtheit der Abgrenzung der einzelnen Gebiete ist eine Unvollkommenheit jeder Darstellung; sie ist aber bei dem gegenwärtigen Zustande des Wissens überhaupt und unserer Wissenschaft im Besondern nicht ganz zu vermeiden. Auch Chalybäus würde nach seiner früher mitgetheilten Skizze wenigstens in der untersten Sphäre gar Manches zu erörtern haben, was mehr der Naturwissenschaft als der eigentlichen Sittenlehre anzugehören scheinen dürfte. Bei uns müßte freilich nicht nur auf einzelnen Punkten, sondern durchgängig diese Beziehung auf die Naturbasis mehr oder weniger hervortreten. Namentlich im Rechts- und Staatsverhältniß ist das physiologische Moment von großer Bedeutung. Und wie viel interessanter, als die gewöhnliche, sowohl die positiv gesetzliche, als die abstract liberale, diese Behandlung werden könnte, die bei der Nachweisung der naturgesetzlichen Processe doch das wahrhaft Sittliche ebenfalls anzuerkennen weiß, zeigt das Büchlein, worin Leo zuerst einen Versuch dieser Art gemacht hat.

Nicht um vieles leichter, als die Abgrenzung gegen die Naturseite des Daseins, wird aber auch auf unserm Standpunkte die organische Gliederung der Sittenlehre wahrhaft gelingen. Die Schleiermacher'sche Kritik der Sittenlehre verdient ohne Zweifel

auch in Hinsicht auf die Systematisirung von jedem Bearbeiter dieser Wissenschaft beachtet zu werden. Daß jedoch die Bearbeitung des ganzen Stoffes zugleich nach dem Güter-, dem Tugend- und dem Pflichtbegriff zuträglich sei, davon leistet das eigene System dieses Sittenlehrers nicht einen überzeugenden Beweis. Die Hauptbegriffe hat er im Wesentlichen wohl unübertreffbar richtig bestimmt, aber es ist doch auch klar, daß die Pflichtformel ihren Inhalt nur gewinnen kann in einer vorausgehenden Erkenntniß des realen Sittlichen, sei es nun, daß dasselbe gefaßt werde als Tugend, oder als Gut. Diese Behandlung, bloß für sich allein, wäre nicht geeignet zu einem realen Wissen von dem Gegenstande zu führen, und wo eine Güter- oder Tugendlehre vorausging, wird die nachfolgende Pflichtenlehre nichts Reales hinzufügen, sondern wird nur in einer Zusammenstellung von Formeln für die einzelnen Thätigkeiten bestehen.

Diese Begriffe müssen freilich ihre Bedeutung behalten. Die nach einer realen Erkenntniß ihres Gegenstandes ringende Bearbeitung der Sittenlehre wird sich jedoch nicht durch üblich gewordene Auffassungsweisen und äußerliche Beziehungen bestimmen lassen, sondern, wie die Naturwissenschaft, in das Wesen des Gegenstandes hineindringend in diesem erschauen und demgemäß naturgetreu beschreiben, wie sich derselbe aus seinem einheitlichen Princip heraus in seine Mannigfaltigkeit zerfälle. Ueberall ist jedoch diese richtigste Eintheilungsweise äußerst schwer. Kaum werden auf dem Gebiet der eigentlichen Naturwissenschaft Viele sich rühmen können, die Zerfällung der Wesenseinheit ihres Gegenstandes in die Vielheit seiner Momente vollkommen erschaut zu haben, so daß sie dieselbe nach ihrer in einem höchsten Princip begründeten innern Nothwendigkeit nachzuweisen im Stande wären. Eher gelingt es wohl, selbst die unvollständigen Fragmente vorweltlicher Knochengerüste zu einer von außenher zusammengebrachten Einheit zusammen zu schauen und zu ordnen, wie denn schon Plato wußte*), daß man leichter von unten hinaufsteigt bis da, wo der einheit-

*) Plato, Rep. VI. S. 511.

liche Anfang sich befinden muß, als diesen wahrhaft erfassend von obenher das Ganze durchschaut.

Die in jener mehrmals berücksichtigten Abhandlung von Chalybäus angedeutete Theilung wird wohl schwerlich zu einem vollkommenen System unserer Wissenschaft führen, und auch auf dem Wege zu diesem Ziel kaum nur die Behandlung sehr erleichtern. Nicht erst im letzten Abschnitt, wo das Verhältniß des sittlichen Wesens zu Gott abgehandelt werden soll, darf vom Guten im engern Sinne die Rede sein. Es dürfte dieser Behandlung ergehen, wie meistens denjenigen Arbeiten, welchen sie sich anschließt, daß gleich zuerst schon von dem Letzten und zuletzt noch von dem Ersten gesprochen wird, das zusammen Gehörende nicht recht zusammen, das zu Trennende nicht recht auseinander will, und eine wahre Anschaulichkeit der Erkenntniß nicht erreicht wird.

Allerdings ist ein gänzliches Auseinanderreißen und Voneinanderhalten nicht anzustreben. Schon auf dem Gebiete des Physisch-Organischen greifen die zu unterscheidenden Systeme überall in einander hinüber, und noch weit mehr muß nothwendig auf dem Gebiete des Geistigen, dieser allertiefsten Innerlichkeit, gewissermaßen Alles in einander scheinen und sein, so daß die Schleiermacher'sche Kritik auch in dieser Beziehung ohne Zweifel viel zu streng ist, wie er denn selbst seinen eignen Anforderungen sogar in der am sorgfältigsten ausgearbeiteten Behandlung des Tugendbegriffs keineswegs Genüge geleistet hat.

Die Behandlung unserer Wissenschaft wird wohl noch lange auch in dem so hochwichtigen Stücke der Eintheilung und Systematisirung mit bloß annähernd Richtigem sich begnügen, und, im Gegensatz zu der so eben von uns selbst aufgestellten Forderung, sich mehr oder weniger durch äußere Beziehungen bestimmen lassen müssen. Kaum wird man daher noch heute einen um vieles richtigern und fruchtbarern allgemeinsten Theilungsgrund finden, als den schon von Plato erkannten, wenn dieser sagt: die Gerechtigkeit (an dieser Stelle überhaupt die Tugend) findet sich am einzelnen Menschen, findet sich aber auch an einer ganzen Stadt *).

*) Plato, Rep. II, 368.

Die Sittlichkeit ist eine Weise des menschlichen Daseins, sowohl des einzelnen Menschen, als der Gemeinschaften, und im weitesten Sinne des ganzen Geschlechts, die vernünftige Lebensgestaltung, wie sie zur Existenz gelangt im einzelnen Subjekt, und aus dieser Innerlichkeit hervorwachsend sich ausbreitet in die Aeusserlichkeit des gemeinsamen menschlichen Daseins auf der Erde. Wir glauben jedoch, hierin abweichend von Plato, es sei angemessener, das Sittliche zuerst am einzelnen Menschen erkennen zu wollen.

Die Darstellung des Sittlichen als Sein und Bestimmtheit des Subjekts kann nichts Anderes sein, als eine Tugendlehre. Ob wir hingegen die Abhandlung der objektiven Gestaltungen des Sittlichen mit dem Ausdruck Güterlehre bezeichnen sollen, könnte bestritten werden. Vielleicht wäre es ebenso richtig, diese verschiedenen Abschnitte nur als die Darstellung der subjektiven und der objektiven Sittlichkeit zu bezeichnen. Dieser Theilung würde aber eine wirkliche Getheiltheit des Gegenstandes entsprechen, so daß nicht, wie Schleiermacher annahm, sowohl in der Tugend- als in der Güterlehre der ganze Inhalt der Sittenlehre richtig würde dargestellt werden können.

Die Tugend nun ist es nicht schwer im Allgemeinen mit hinlänglicher Richtigkeit zu bestimmen als die Realität und Energie des vernünftigen Wesens, als die lebendige Kraft, welche in ihrer Wirksamkeit das exemplar humanae naturae darstellt. Hingegen die organische Theilung des concreten Inhalts der Tugend, die zwar Eine ist, sich jedoch ebenso unzweifelhaft in viele Tugenden ausbreitet, diese ist nicht so leicht zu finden.

In den vier Cardinaltugenden der alten Sittenlehrer drückt sich wohl eine Auffassung des Sittlichen aus, die sich dem Bewußtsein mit einer in der Sache begründeten Nothwendigkeit aufdringt, sonst hätte sie sich nicht bei den gebildetesten Völkern im ganzen Verlaufe der wissenschaftlichen Entwickelung in Ansehen erhalten. Diese zuerst ohne Zweifel gewissermaßen instinktartig aufgefundenen Seiten des Sittlichen hat aber beinahe nur Plato in realwissenschaftlicher Betrachtung tiefer zu fassen und nach ihrem orga-

nischen Zusammensein in der Einheit des menschlichen Wesens zusammenzuschauen versucht. Jedenfalls würde die Schleiermacher'sche Abhandlung der Tugendlehre auch vor einer weit weniger unerbittlichen Kritik nicht bestehen, als er selbst an Andern ausgeübt hat.

Die Tugend, als die gesunde Kraft der Seele, vermöge welcher diese ihr eigenthümliches Werk gut vollbringt *), umfaßt nothwendig das ganze Vernunftwesen, sowohl von der erkennenden, als von der praktischen Seite, und nicht weniger die innerliche Intensität des sittlichen Wesens, als seine äußerliche Entwickelung wird zur Tugend gehören.

Demnach würden wir versuchen, die Seite des Wissens, der Intellectualität oder Idealität, als Tugendstamm der Weisheit darzustellen, die Realität, den realen Gehalt des sittlichen Wesens aber in seiner Beziehung zur Natur als Tugendstamm der Mäßigung, und in derjenigen zu andern Vernunftwesen als Tugendstamm der Gerechtigkeit, und endlich die Intensität oder die innere Stärke als Tugendstamm der Tapferkeit. Die verschiedenen Seiten werden freilich nach dieser Theilung auf gar vielen Punkten ineinander verfließen. Doch zweifeln wir nicht, daß eine den realen Inhalt der Sache weit natürlicher, als die Schleiermacher'sche, ergreifende und darstellende Bearbeitung in dieser Weise möglich sein sollte. Sehr schwierig würde aber auf jeder Seite die genetische Entwickelung der Stammtugend nach allen ihren Verzweigungen sein.

Auf der objektiven Seite stellen sich als concrete Gestaltungen der gemeinsamen Sittlichkeit zuvörderst die Sphären der Familie und des Staats dar. Wahrscheinlich aber wird über dem Staat noch die Kirche anzuerkennen und abzuhandeln sein, als die sowohl in die tiefste Tiefe des Staats und der Familie hinabreichende, als über den einzelnen Staat hinausgreifende, in ihrer vollendeten Entwickelung das ganze Geschlecht umfassende Sphäre der geistigsten, religiössittlichen Lebensgemeinschaft.

Ueberall aber, selbst bei den einzelnen Tugenden, und sogar

---

*) Plato, Rep. I, 353.

bei der religiösen Gemeinschaft, nicht nur bei der Familie und allseitig beim Staat, wäre die Naturbasis anzuerkennen, und jeder Daseinsgestaltung nach ihrer eigenthümlichen Begründung auf dem natürlichen Substrat ihre sittliche Bedeutung zu bestimmen.

Indem die Sittenlehre auf diese Weise das ganze praktische Gebiet umfaßt, wird selbst die Rechtslehre, nicht etwa blos die Pädagogik und ähnliche technische Doctrinen, ihr insofern untergeordnet werden müssen, als sie für jede andere praktische Doctrin die höchsten Principien enthält, welche diese Doctrinen lehnsatzweise von ihr zu empfangen haben. Dabei wird es aber auch schwierig werden, sie von diesen verwandten Gebieten durch feste Grenzen abzusondern. Sie darf sich nämlich doch nicht nur in abstracten Allgemeinheiten bewegen. Denn allerdings hat Aristoteles gewissermaßen Recht, wenn er meint, die nur das Allgemeine behandelnden Reden seien leer, von wahrem Gehalt aber nur die, welche mit dem Einzelnen sich beschäftigen. Namentlich unsere Auffassung würde ernstlichere Beachtung erst verdienen, wenn sie das concrete sittliche Wesen ebensowohl in lebensvoller Anschaulichkeit, als nach seiner tiefverborgenen Gesetzmäßigkeit darstellen könnte.

Von dem Stil der Sittenlehre sagt Schleiermacher *), er sei der historische. Allerdings ist das Sein des Sittlichen zu beschreiben. Doch ist es nicht um die Beschreibung der blos äußern Erscheinung zu thun, wie denn die Ethik auch nach diesem Sittenlehrer der spekulative Ausdruck des Wesens der Vernunft sein soll. Ihr Stil würde demnach nicht sowohl dem der Naturbeschreibung, als demjenigen der Naturwissenschaft ähnlich sein. Indessen würde wirklich theilweise auch Büffon'sche Schilderung, nicht nur Aristotelische Begriffsschärfe anzustreben sein, und das Ideal der Darstellung wäre wohl eine Vereinigung der Vorzüge dieser beiden Schriftsteller, so daß je nach dem zu behandelnden Moment die Eigenthümlichkeit des Einen mehr hervorträte oder diejenige des Andern. Doch wäre mehr in die Tiefe zu gehen, als Aristoteles meistens thut.

*) Schleiermacher's Sittenlehre S. 56.

Aber je ernstlicher man sich an diesen Problemen versucht, desto mehr wird man auch heute noch sich überzeugen, daß τὸ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασι τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον. πλάνην δέ τινα ἔχει καὶ τἀγαθά. ἀγαπητὸν οὖν, περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας, παχυλῶς καὶ τύπῳ τἀληθὲς ἐνδείκνυσθαι· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἀποδέχεσθαι χρεὼν ἕκαστον τῶν λεγομένων· πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται. Arist. Ethic. Nicom. I, 3. §. 1—4.

Nachschrift

des Herausgebers zum vorigen Aufsatze.

Wir haben die vorstehende Abhandlung des scharfsinnigen und namentlich in dem hier berührten Gebiete längst anerkannten Forschers um so mehr hier aufzunehmen für Pflicht gehalten, wenn sie auch von der gewöhnlich in der Zeitschrift vertretenen Methode und Denkweise principiell abzuweichen bekennt, als sie uns auf eine lehrreiche Weise zu zeigen scheint, daß der Gegensatz, auf dessen Behauptung der Verf. besteht, — der zwischen empirischer Behandlung philosophischer Begriffe und einer sogenannten apriorischen oder spekulativen — wie er nach unserer Ueberzeugung der Wahrheit nach wesenlos und nichtig ist, so auch bei der Behandlung der einzelnen Frage bedeutungslos zu werden anfängt. In Betreff des vorliegenden Gegenstandes erlaubt sich der Herausgeber zunächst nur auf seinen (im Bd. XI. S. 161 ff. erschienenen) Aufsatz „über den bisherigen Zustand der praktischen Philosophie" zu verweisen, welchen übrigens Herr Dr. Romang bei seiner eigenen Abhandlung noch nicht berücksichtigen konnte. Schon bei Schleiermacher's Untersuchungen über die Ethik, die theils kritisch die bisherigen Ansichten vermitteln wollen, theils heuristisch das Richtige immer schärfer herauszuläutern suchen, paßt jene methodische Unterscheidung und die Frage nicht mehr, ob sein Verfahren ein empirisches oder ein apriorisches sei? Es ist keines von beiden nach dem gewöhnlichen Sinne, den man mit jenen Worten zu verbinden pflegt, ebenso wenig als die ethischen Untersuchungen des Aristoteles, ja, setzen wir hinzu, die von Kant, den der Verfasser des vorstehenden Aufsatzes doch zu seinem vorzüglichsten

Gegner macht, ausschließlich nach der einen oder andern Seite hinfallen. Auch diese Forscher ganz ähnlich, wie er, gehen aus von der möglichst scharfen Auffassung und Untersuchung des Gegebenen, in seiner Verwandtschaft und in seinem Unterschiede von den andern Gebieten des Geistes, um daraus die vollständige Theorie desselben zu finden. Unser Verfasser könnte nur behaupten, daß eine solche Theorie von den Grundbegriffen des Sittlichen durch jene Denker, namentlich durch den zuletzt Genannten noch nicht gefunden sei, — und man kann ihm Recht geben oder nicht, je nach der sonstigen Denkweise eines Jeden: — weniger dürfte er aber behaupten, daß ihr methodisches Verfahren ein im Principe falsches und verwerfliches gewesen sei.

Dennoch läßt sich nicht verkennen, daß nach einer andern Seite hin ein wesentlicher Unterschied zwischen seinem und dem Verfahren jener Denker stattfindet. Der Verf. erklärt den Begriff der Sittlichkeit in der Weise der Naturwissenschaft untersuchen zu wollen (S. 177. 181.) und polemisirt von hier aus (nach unserer Ueberzeugung mit seinem Rechte) gegen die Kant'sche Auffassung des Sittlichen, als eines Soll, überhaupt als eines äußerlich an das Bewußtsein herantretenden Gebotes. Er besteht mit vollem Grunde darauf, daß das Sittengesetz die eigene, substantielle Wesensbestimmtheit alles sittlichen oder vernünftigen Seins in seinem ganzen Umfange sei, daß die Sittenlehre daher nur diese zu betrachten, in ihrer innern Natur darzulegen habe. Doch hierüber stimmt mit ihm die spekulative Ethik bereits überein, worüber wir uns bloß auf Schleiermacher, ja, mit einer gewissen, hier nichts verschlagenden Einschränkung, auf Hegel berufen könnten, so daß diese Ansicht weder ausschließliches Eigenthum, noch besonderes Ergebniß seiner „empirischen" Methode wäre. Aber die letztere scheint ihn vielleicht nach einer andern Seite hin im Stiche gelassen zu haben: er glaubt „bei dem sittlichen Entwicklungsprocesse vom ersten Bewußtwerden des Sittengesetzes bis zur vollständigsten Erfüllung seiner Forderung" (welcher eben im innern Wesen des Geistes selber wurzele) „weit mehr an die Analogie physischer Processe sich halten zu müssen", als mit den bis-

herigen Vorstellungen von der Dignität des Sittlichen verträglich sei (S. 180). Was an dieser Bemerkung richtig ist, sofern dadurch auch im Sittlichen die selbstständige immanente Entwicklung des Geistes gerettet werden soll, das glauben wir nicht zu verkennen. Aber immer ist es doch der Geist, mit dem Vermögen die eigenen Gegensätze zu überwinden, welcher im Sittlichen „sich entwickelt" und damit seinem ursprünglichen Wesen sich gleich macht. Hierbei wird aber jede Analogie physischer Processe vielmehr abgeschnitten: der Geist wird im Sittlichen nicht bloß zu dem, was er werden muß, sondern er schafft sich aus steter, realer oder wenigstens das Bewußtsein von der Möglichkeit des Gegentheils enthaltender Ueberwindung des Gegensatzes zu dem, was da recht eigentlich sittlich ist, und was eben darum auch nicht sein könnte. So ist dieß niemals bloß Produkt einer Entwicklung, sondern Resultat einer Selbstthat, die nicht, wie jene, successiv und allmählich, sondern auch augenblicklich und plötzlich umschaffend wirken kann (plötzliche Sinnesänderung durch Reue, ein augenblicklich eingreifender, die bisherige Reihe des Wollens und Handelns durchbrechender Vorsatz: — in allen diesen Erscheinungen pflegt jeder die eigenthümliche Macht des Geistes und des sittlichen Wollens zu finden). Darum ist auch das Wesen des Geistes nicht bloß Princip seiner Nothwendigkeit, sondern darin zugleich seiner Freiheit, d. h. dessen, was auch nicht sein könnte.

Dies muß auch die nur mit einiger Tiefe oder Sinnigkeit eindringende empirische Beobachtung als den eigentlichen Begriff des Geistes eingestehen: wir wollen nur an Goethe erinnern, diesen unbefangenen Selbstergründer, der (sämmtl. W. XLVIII. S. 14. 17.) seinen dichterisch produktiven Genius völlig als Natur zu betrachten gewohnt war, davon aber wohl unterscheiden zu müssen bezeugt, was in ihm sein Eigenthum, das des freien Geistes, gewesen sei, das auch nicht sein Könnende, aus Selbstthat, ja Selbstüberwindung Hervorgegangene, darum jedoch ihm nicht nothwendig Entwickelte, sondern das Freiwilligste, was indeß wiederum nicht ein Zufälliges für ihn war, sondern der tiefste und eigenste Erwerb seines Wesens. Es ist auch an die aus dem wahrsten sittlichen

Ernste seines geprüften Lebens hervorgegangenen Zeilen in den „Geheimnissen" zu erinnern:

Wenn einen Menschen die Natur erhoben,
Ist es kein Wunder, wenn ihm viel gelingt; —
Doch wenn ein Mann von allen Lebensproben
Die sauerste besteht, sich selbst bezwingt:
Dann kann man ihn mit Freuden Andern zeigen,
Und sagen: das ist er, das ist sein eigen!

Dies ist auch der Begriff des Geistes und des sittlichen Geistes, bei welchem mithin jede Analogie des physischen, selbst des organischen Processes verschwunden ist, und wobei bloß die „Naturbasis" aufzuweisen unzureichend ist. Jede That des Geistes, weil nur in ihm That, Ueberwindung gefunden wird, ist als solche unendlich höher, als alle Naturentwicklung (vgl. Zeitschr. Bd. XI. S. 195. 96.). Wenn dem scharfsinnigen Verfasser jenes gleichfalls thatsächliche Moment am Geiste entgangen sein sollte, so ist es, weil er der allerdings gewöhnlichen empirischen Analogie, das Geistige nach dem Natürlichen zu beurtheilen, zuviel vertraut hat. Daraus wird der Herr Verf. auch die Gründe erkennen, und mein Bekenntniß entschuldigen, warum mir sein Begriff des Bösen so richtig und ächt dialektisch (er erlaube mir diesen Ausdruck) auch die allgemeine Bestimmung desselben ist, nicht erschöpfend, aber auch seine allgemeine deterministische Ansicht, zwar nicht falsch in gemeinem Sinne, aber unvollständig erscheinen müsse. Er könnte selbst an jener Goetheschen Auffassung gewahr werden, was die „Spekulativen" meinen, wenn sie in der innerlich determinirenden Individualität jedes bewußten Wesens zugleich den Quell seiner wahren und eigentlichen Freiheit und einer durch äußerliche Determination schlechthin unüberwindlichen Selbstständigkeit erblicken, wie diese Einsicht aber nicht das gewaltsame Produkt einer übel gelungenen Zusammenfügung ein für allemal unverträglicher Begriffe, wie Freiheit und Nothwendigkeit, sondern eine sehr anschauliche sei, wie denn in jedem seiner Individualität gemäß sich äußernden bewußten Wesen diese Einheit von Freiem und Nothwendigem wirklich angeschaut wird.

Ohne Zweifel ragt der Verfasser neben den Andern, die den

gleichen Standpunkt behaupten und ähnlich, wie er, von einer Physik der Sitten sprechen, durch Schärfe und Tiefe der Auffassung weit hervor. Um so bedeutungsvoller und wichtiger erschien es uns an einem so tüchtigen Beispiele darauf hinzuweisen, wie die Enden der scheinbar schroffsten Gegensätze in einander überzulaufen beginnen, und wie man daher wohl thut, statt der in der Philosophie immer obsoleter werdenden Sektennamen zu achten, bei jedem Forscher genau hinzusehen, was er lehre, gleichviel von welchem Standpunkte, und wie weit man sich darüber mit ihm verständigen könne!

Ueber den gegenwärtigen Zustand der Philosophie der Kunst und ihre nächste Aufgabe.

Von

Dr. W. Danzel in Hamburg *).

(Erster Artikel).

Es mag seine Richtigkeit haben, daß die philosophische Wissenschaft nach ihrem bisherigen Bestande sich in irgend einem Systeme

*) Verfasser der Schrift „über Goethes Spinozismus", Hamburg 1843, und mehrerer kritischen Aufsätze über Philosophie der Kunst. — Bei der oben mitgetheilten Abhandlung, welche als „erster Artikel" sich ankündigt, bemerkt die Redaktion, daß diese als Einleitung in eine Reihe von folgenden Artikeln dienen soll, in welchen der Verf. allmählig eine vollständige Kritik der ästhetischen Standpunkte von Kant bis zur Gegenwart zu geben beabsichtigt. Aus einem Privatschreiben desselben entnehmen wir darüber mit seiner Erlaubniß Folgendes, was als einleitende Uebersicht dienen möge:

„Kant und Schiller fassen die Sache von der praktischen Seite her an; bei dem letztern treibt sich diese in sich selbst zur theoretischen Philosophie fort. Dieser letztern wird im Interesse der Wissenschaft überhaupt die Kunstphilosophie von Fichte, Schelling und Hegel beigerechnet: es wird nur auf den Inhalt der Kunst gesehen, welcher das Absolute sein soll. Die nähere Bestimmung, welche Hegel von diesem letztern giebt, führt ihn dazu, die von Kant im Gegensatz gegen Leibnitz aufgestellte Unterscheidung von Anschauung und Denken wieder aufzugeben, und also für dieses Gebiet zum Wolffianismus zurückzukehren. Solger versucht diesen Cirkel zu durchbrechen; es gelingt ihm aber nicht, weil er die höchste Spitze der theo-

der Gegenwart total gegipfelt, und das Wahre, das die früheren enthalten, in dasselbe absorbirt habe. Aber der, welcher sie nach irgend einer Seite hin weiter zu führen hofft, würde seinem Bestreben eine schlechte Empfehlung bereiten, wenn er darauf allzuviel Werth legen wollte. Die Unbefriedigung mit den Resultaten bisheriger Wissenschaft wird in den wenigsten Fällen daraus hervorgegangen sein, daß man den immanenten Widerspruch derselben entdeckt hätte. Man findet diesen erst hinterher, wenn der Fortschritt, welcher ihn auflöst, historisch vorliegt; die Auflösung selbst entspringt aus frischer Versenkung in die Erfahrung, welcher die vorliegende Theorie an irgend einem Punkte nicht Genüge thut; es würde alles unbefangene Studium untergraben, wollte man etwas Neues durch starres Hinsehen auf die letzten Resultate hervorzulocken suchen. Die Frage der gegenwärtigen Philosophie ist nicht, was nun an die Reihe komme, sondern dieselbe, welche von jeher allen Philosophen vorgelegen, was wahr sei? Das Andere hieße eine Philosophie der Geschichte der Philosophie vor der

retischen Ansicht noch nicht vor sich hat, und daher die Wahrheit noch nicht als Moment der Schönheit zu fassen weiß. Dies leistet Weiße; er faßt daher auch die Anschauung selbst um so reiner und betrachtet die Kunst in einem höhern praktischen Sinne als reine That. — Sie werden mir vielleicht zugeben, daß es bei dieser Anordnung darauf ankam, gleich im ersten Artikel sowohl in Bezug auf Solger und Weiße den Gegensatz von Denken und Anschauung, als auch in Bezug auf den zweiten Artikel die strenge Bedeutung des Praktischen in's Licht zu stellen, was, da in diesen Punkten Kants Verdienste gerade sehr groß sind, glücklicher Weise auf eine ganz objektive Art, und ohne daß ich meine eigenen Ansichten vorzudrängen brauchte, geschehen konnte. Es ist aber der Einheitspunkt, welcher bei Kant der reinen Fassung des Praktischen und der Anschauung zu Grunde liegt, eben der Sinn für die Wirklichkeit, dem in diesem Gebiete erst Weiße wieder sein Recht hat wiederfahren lassen; — und über eben diesen hätte ich am Schlusse, mit Rücksicht auf gewisse neuere Erscheinungen, noch Einiges zu bemerken." —

Geschichte selbst machen wollen. Gehört doch das Gesetz, welches man dabei voraussetzen möchte, selbst einer bestimmten Philosophie an, und zwar derjenigen, über die jetzt gerade am entschiedensten hinausgegangen werden soll. Ist dasselbe nun durch diejenigen, welche es gegen seine Erfinderin kehren, bekanntlich sogleich wesentlich modificirt worden, so wird es dem, welcher sich jetzt an's Philosophiren begiebt, erlaubt sein müssen, da er doch nicht vorher wissen kann, wie es sich etwa bei ihm gestalten werde, es vorerst gänzlich bei Seite zu lassen.

Jedenfalls könnte von dem völlig geradlinigen Fortschritt, den jene Ansicht voraussetzt, nur in Betreff der allgemeinsten Principien die Rede sein. Es hieße nicht nur allzusehr von der menschlichen Unvollkommenheit absehen, wenn man annähme, daß die Grundgedanken der verschiedenen Systeme in allen Theilen derselben gleichmäßig consequent durchgeführt wären, sondern es ist gerade durch solche Durchführung, wo sie etwa versucht worden, dem Einzelnen oftmals Gewalt angethan. Die einzelnen philosophischen Wissenschaften haben bis jetzt wenig unabhängige Behandlung erfahren; sie sind entweder ausgesogen worden, um ein neues Princip zu gewinnen, oder mißbraucht, um es zu expliciren; wenn man von der Naturphilosophie oder der logischen Philosophie hört, weiß man sogleich, woran man zu denken hat. Die Philosophie ist in der That so unbefangen verfahren, wie wir eben fordern zu dürfen glaubten; ein jedes System hat einen andern Anfangspunkt genommen und ein anderes Augenmerk gehabt. Es ist bekannt, daß mehr als Eins seine Bedeutung dem Umstande verdankt, daß es einen bis dahin unbeachteten Theil an's Licht gezogen. Hieraus geht eine große Ungleichmäßigkeit in der Berücksichtigung dieser einzelnen Theile hervor. Man muß sich für den Einen hierhin, für den andern dorthin wenden, es liegt in Behandlung derselben eine gewisse Wechselfolge vor:

Multa renascentur, quae jam cecidere cadentque,
Quae nunc sunt in honore. —

In der That eine weise Einrichtung der Natur, würde ein Teleologe sagen — denn sie ist geeignet, uns Muth einzuflößen,

auf dem Wege, den uns Natur und Schicksal einmal vorgezeichnet haben, fortzuwandeln, in dem Vertrauen, daß es auch für das Allgemeine wohl zu etwas gut sein werde — und setzt uns zugleich in Besitz einer guten Waffe gegen diejenigen, welche etwa auch in der Wissenschaft zu der Frage geneigt wären, was kann Gutes aus Bethlehem kommen?

Der Verf. der Aufsätze, deren Reihe hiemit eröffnet wird, hat sich zunächst der Aesthetik gewidmet, ob es ihm etwa gelänge, nach Trendelenburg's Worte, durch sorgfältige Ergründung eines Einzelnen den Begabteren, welche zum Fortbau am Allgemeinen berufen sind, eine gewichtige Thatsache mehr an die Hand zu geben. Es ist bekannt, und wird, wie ich hoffe, durch meine Versuche noch heller, als bisher geschehen, ins Licht treten, wie sehr das Obengesagte gerade von der ästhetischen Wissenschaft gilt. Dem wiedererweckten Interesse am wahren Schönen verdankt die neuere Philosophie einige ihrer glücklichsten Blicke, so wie umgekehrt manche Erkenntnisse über dasselbe zu ihren schönsten Früchten gehören. Vielleicht ist diese enge Verbindung die Ursache, daß wir in diesem Fache am wenigsten von einer herrschenden Philosophie der Gegenwart reden können. Während der größte Theil derjenigen, welche am Schönen nur ein allgemein geistiges Interesse nehmen, noch auf der Stufe steht, die Solger in seinem Anselm personificirt, theilen die Wenigen, welche in irgend einer Weise einen Beruf aus der Sache machen, sich in alle Standpunkte der modernen Philosophie. Dabei werden die wichtigsten Bücher, die in neuerer Zeit diese Wissenschaft behandelt haben, oftmals nach oberflächlicher Kenntnißnahme bei Seite geschoben.

Zieht man dieß Alles in Betracht, so wird man es mir nicht verargen, daß ich in der Uebersicht des bisher Geleisteten, mit welcher ich auf diesem schlüpfrigen Pfade Fuß zu fassen suche, zu dem ganz empirischen Begriffe zurückkehre, welcher eben Allem eine Gegenwart zugesteht, was von gegenwärtig lebenden Individuen, wenn auch nicht in systematischer Weise, bekannt wird. Dieses Verfahren erscheint im vorliegenden Falle um so geeigneter, da von Kant her, welcher wenigstens für das protestantische

Deutschland der älteste Philosoph sein möchte, dessen Lehren noch einige Anhänger zählen, auch gerade die Existenz der Kunstphilosophie als einer selbstständigen Wissenschaft datirt.

Chalybäus macht die Bemerkung, daß Kant, bei allem weit verbreiteten Einfluß, doch kaum Einen getreuen Nachfolger gehabt habe, der genau seine Spur gehalten, und das System nach dem ursprünglichen Plane vervollständigt hätte. Dieses Verhältniß, welches die Darsteller der Geschichte der Philosophie in mancherlei Schwierigkeiten verwickelt hat — man hört ja bisweilen sogar Fichte'n ein eigenes System absprechen — möchte bis jetzt bei der Kunstphilosophie noch am Wenigsten ins Reine gebracht sein. Der Umstand, daß sich hier nur ein einziger Nachfolger von Bedeutung findet, schien von der Nothwendigkeit der Unterscheidung zwischen ihm und dem Meister zu dispensiren. Eine concretere und auf den Ausdruck der totalen Thatsache gerichtete Lehre darf sich nicht nur in diesem Fache mehr als in jedem andern eine Bevorzugung vor der abstracten und in der Analyse beharrenden versprechen, sondern wird der letztern auch leicht untergelegt werden. Während Kant's Schönheitslehre kaum von den Philosophen von Fach noch berücksichtigt wird, beherrscht die Schiller'sche einen großen, und vielleicht den unbefangensten Theil der Gebildeten; eine berühmte Geschichte der deutschen Poesie bezieht aus derselben ihren Bedarf an allgemeinen Begriffen. Freilich ist das Verhältniß zwischen Schiller und Kant nicht so leicht anzugeben, wie etwa das zwischen diesem und Fichte. Kant hat sein Werk bald für eine Vorbereitung zu einem noch auszuarbeitenden System, bald selbst für ein solches erklärt. Läßt sich nun einerseits nicht absehen, worin das versprochene System hätte bestehen sollen, da ja die Kritiken alle Erkenntniß auf die Erfahrung eingeschränkt hatten, so fehlte andererseits diesen letzteren, um für ein solches gelten zu können, der Einheitspunkt. Diesen gefunden, und dadurch den transscendentalen Standpunkt zu einem System erweitert zu haben, ist Fichte's Verdienst. So verhält es sich mit Schiller

auf keine Weise. Dieser geht, weil er, wie Kant, in dem Vorwalten des Praktischen einen subjectiven Mittelpunkt hat, so wenig, wie ursprünglich dieser, auf die objective Einheit eines Systems aus; er übt nur eine Art von transscendentaler Kritik; er sucht die Thatsache des Schönen festzustellen; dabei erklärt er sich, wie auch Fichte gethan, im Allgemeinen für einen Kantianer, ja er giebt manche seiner Erörterungen, für bloße Ausführungen Kant'scher Ideen. So kommt es, daß man ihn etwa nur für einen besonders sachkundigen Erläuterer gehalten, oder, wenn man sich die wesentlichen Abweichungen nicht verbergen konnte, diese nur ins Sittliche gelegt hat. Ist auf diese Weise die Bedeutung Schiller's mißkannt worden, so hat solche Abstumpfung des Gegensatzes auch manches Mißverständniß Kant's herbeigeführt. Es ist wahr, daß jener nur entwickelt, wozu sich die Lehren des letztern in sich selbst forttreiben, aber dieß läßt sich nur durch die strengste Sonderung beider demonstriren.

Man pflegt überhaupt Kant zu sehr in Beziehung auf das zu betrachten, was seine Lehre **noch nicht** ist: — nämlich durchgeführter Idealismus. Diesem ist es aufgegangen, daß der Nerv eines jeden synthetischen Urtheils a priori oder die Quelle seiner Gewißheit das Ich = Ich sei, und so kann man freilich sagen, daß Kant, dessen einziges Augenmerk jene Urtheile waren, von diesem Aperçu eine Ahnung gehabt habe. Aber man wird wenigstens zugeben müssen, daß sein Standpunkt eben darin bestanden habe, dieß **nur** zu ahnen. Wenn er fragte, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, so liegt darin, daß sie ihm zunächst unbegreiflich waren. Wäre er vom Ich = Ich ausgegangen, so würde er sich vielmehr darüber haben verwundern müssen, wie es überall andere als aprioriische Urtheile geben könne. Wirklich hat Hegel, dessen Beruf es freilich war, die Durchführung des Idealismus zu vollenden, mit einer Unmittelbarkeit, welche dem Caeterum censeo des alten Tennemann wenig nachgiebt, die Zumuthung an ihn gestellt (Bd. XVII. S. 15), daß er vielmehr nach der **Nothwendigkeit** derselben hätte fragen sollen. — Kant war von Haus aus Empiriker. Er hatte sich durch physikalische und astrono-

mische Schriften bekannt gemacht, und ward als Naturkundiger und besonders wegen seiner Vorlesungen über physische Geographie für eine Zierde seiner Vaterstadt angesehen, ehe man seine spekulative Größe ahnen konnte. Auch in späteren Jahren legte er diese Studien nie ganz bei Seite.

Freilich war diese Empirie von Anfang an nicht ohne ein zum Grunde liegendes allgemeines geistiges Interesse gewesen. Die Vorlesungen über physische Geographie wurden eingestandenermaßen von ihm gehalten, um seinen Mitbürgern die Zeitungen, die er für die Organe eines höhern Selbstbewußtseins der Menschheit ansah, verständlich zu machen. Schubert weist nach, wie sich seine Studien, die von der Astronomie ausgingen, immer mehr auf die Erde und ihre Bewohner concentrirten. Die pragmatische Anthropologie, welche, wie die Vorrede sagt, neben jener Wissenschaft zur Beförderung der Weltkenntniß dienen sollte, wurde der Mittelpunkt derselben. Sie wurde noch von ihm selbst zum Druck bearbeitet, während er auf Herausgabe jener, zu der er 1789, als ihn die politischen Angelegenheiten — selbst ein mehr anthropologischer Gegenstand — in Anspruch zu nehmen anfingen, zu sammeln aufgehört hatte, seines Alters wegen Verzicht thun zu müssen glaubte. Die physische Geographie war ihm die Grundlage aller äußeren Erfahrung, die Anthropologie repräsentirte die innere. So bezog sich bei ihm Alles auf einen geistigen Mittelpunkt.

Unter den Bildungsmitteln, welche ihm seine Vaterstadt vermöge ihrer geographischen und merkantilischen Verhältnisse, deren Wichtigkeit für die Nahrung seines frischen geistigen Lebens er selbst anerkannt hat, vorzugsweise darzubieten geeignet war, befand sich die Sprache und Literatur der Engländer. Kant mußte sich zu den zahlreichen Schriftstellern, welche in diesem Lande, das er für das gebildetste in Europa erklärte, gerade damals recht eigentlich orientirend und ausbildend auf das Publikum einzuwirken suchten, als zu Geistesverwandten hingezogen fühlen. Eine Stelle in der Anthropologie gegen S. Johnson zeigt, wie tief er sich selbst bei ihren persönlichen Verhältnissen betheiligt hat, und sein Wohlgefallen am Spectator, gleichsam der Normalerscheinung jenes

Kreises, erhellt aus einigen Aufsätzen im Geschmack desselben, unter denen einer über die Krankheiten des Kopfes an Freiheit und Reinheit des Stiles neben Lessing stehen könnte.

Es war dieser Geist der Empirie, für den seit den Zeiten der beiden Baco England eine Freistätte gewesen war, welcher die Locke und Hume auf ihre Untersuchungen über den intellectuellen Menschen geführt hatte. Man faßt diese unrichtig auf, wenn man ihnen die Stellung außerhalb des Lebens giebt, welche die Philosophie, als reine Wissenschaft betrachtet, immer einnehmen muß. Sie sind jenen pragmatisch-anthropologischen Bestrebungen zu subsumiren; der Sinn, welcher nicht bloß das Einzelne zu erfahren, sondern auch die Erfahrung zu empfehlen und zu predigen wußte, konnte endlich darauf führen, die Bedingungen und Elemente der Erfahrung überhaupt zum Gegenstande der Forschung zu machen.

Wenn Kant auf diesem Punkt die Engländer überschritt, so war es nur, weil er von jenem Geiste der Empirie tiefer erfüllt war als sie selbst. Hume hatte die nothwendigen Urtheile der Geometrie für analytische, und den Begriff des Causalverhältnisses für eine Täuschung erklärt. Hierin mußte Kant als gründlicher Mathematiker und durchgebildeter Physiker eine theoretisirende Verfälschung der Thatsache sehen; er hatte es zu wohl in sich selbst erfahren, daß es wirklich synthetische Urtheile a priori gebe. Die Empfänglichkeit der Engländer für psychologische Thatsächlichkeit, und ihre Begabung, sie in der Beschreibung zu fixiren, hatte in ihm den höhern Sinn für eine rein geistige Wirklichkeit geweckt.

Nichts ist unrichtiger, als Kant's Lehre in irgend einer Beziehung als Skepticismus zu betrachten. Wenn er lehrt, daß wir das Ansich nicht erkennen können, daß wir nur Erscheinung vor uns haben, so liegt darin nicht eine schmerzliche Entsagung, sondern im Gegentheil eine lebensfrische Ergreifung unserer heimischen Welt. Ebenso wenig hat es bei ihm etwas Gehässiges, Gott, Unsterblichkeit u. s. w. für bloße Ideen zu erklären. Sie sind eben nicht, wofür man sie hält; sie können nicht für das prius unserer Erscheinungssphäre gelten, sondern sie sind nur ein Aus-

fluß derselben, aber ein nothwendiger, und jener Irrthum über sie ist selbst nothwendig. Er konnte dieß ohne Bitterkeit sagen, weil es ihm aufgegangen war, daß das Sein in dieser Erscheinungssphäre, und das Durchleben derselben wirklich etwas sei, oder daß dieselbe etwas an und für sich Genügendes, etwas Nothwendiges in sich habe. Dieß sind eben die synthetischen Urtheile a priori.

Die Frage, wie diese möglich seien, ging von der Erfahrung aus, welcher dieselben, wenn man in ihr steht, und also nur das Einzelne successiv erfährt, zu widersprechen scheinen. Darum leugnete Hume diese Möglichkeit. Kant aber faßte die Sache in einem höhern Sinne, ging von der Wirklichkeit aus, und zeigte, daß umgekehrt nur dadurch, daß sich in jenen Urtheilen inwohnende Formen unserer Erkenntnißkräfte offenbaren, die Erfahrung als totale Sphäre möglich sei.

Dadurch wird zugleich die Methode, die er in seinen Kritiken befolgt, vollkommen erklärt. Es ist ganz die der empirischen Naturwissenschaft. Er legt in der Analytik die Thatsache dar, daß ein Urtheil a priori vorhanden sei; dann zeigt er in der Deduction, wie dasselbe nur aus der Annahme der inwohnenden Formen der Erkenntnißkräfte erklärt werden könne; endlich löst die Dialektik die Schwierigkeiten auf, welche daraus entstehen, daß wir dieß auf natürlichem Standpunkte zu verkennen pflegen. Voran geht eine Einleitung, welche mit dem ungemein concreten Geistesringen, welches auch der Grund der unendlichen Wiederholungen innerhalb der Untersuchung selbst ist, die freilich, genau besehen, jede an ihrem Orte eine ganz eigenthümliche Wendung zeigen, eigentlich nur den Standpunkt angeben will, aber weil das Ganze im Grunde nichts als Darstellung eines solchen ist, dieses gemeiniglich schon im Voraus ausspricht. Es wird also überhaupt von der Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins zu der transscendentalen, unter deren Annahme jene allein erklärlich sei, übergegangen — bei der Thatsache aber bleibt es durchaus.

Wir verdanken diesem Verfahren die reine Sonderung der verschiedenen Gebiete, die bei Kant eben darum nicht nach Ver-

dienst gewürdigt zu werden pflegt, weil er die frühere Verwirrung bis auf die Erinnerung derselben aus dem Bewußtsein der Menschen ausgelöscht hat. Man lese die Englischen Sensualisten: man wird — was in Bezug auf die reine Erkenntnißlehre schon Hegel bemerkt hat, im Einzelnen eine merkwürdige Uebereinstimmung mit Kant finden — desto bewundernswürdiger ist die Gründlichkeit, mit welcher er dieß complicirte Gewebe auseinandergezettelt hat. Wie sehr diese Sonderung bei ihm, gleichwie bei Lessing, bewußte Maxime war, zeigt die Anmerkung am Ende der Analytik der Kritik der praktischen Vernunft.

Es werde sich, sagt er an demselben Orte, bei solchem Verfahren die Einheit nur desto reiner herausstellen. Der Umstand, daß diese bei ihm im Praktischen liegt, macht Schwierigkeiten, wenn man, wie wir heutigen Tages zu thun pflegen, von der Forderung objectiver und sich selbst genügender Wissenschaft ausgeht. Es ist aber oben gezeigt worden, wie seine philosophischen Studien nur eine Zuspitzung der anthropologischen gewesen; diese fanden diesen Mittelpunkt gerade dadurch aus, daß sie von vorn herein nicht physiologisch, sondern pragmatisch gemeint waren, und da andererseits ihre empirische Methode bei seinem Philosophiren beibehalten wurde, so kann man dieses letztere selbst als eine pragmatische Anthropologie in höherer Potenz bezeichnen.

Kant's Tendenz, den Menschen als in die Wirklichkeit hineingestellt zu begreifen, ward in der sittlichen Sphäre besonders von Wieland getheilt. Aber es blieb Kant aufbehalten, in geradem Gegensatze zu diesem, als dem prononcirtesten Eudämonisten, die Einsicht auszusprechen, daß dieß nur dann nicht zu moralischer Schlaffheit führe, wenn man ihn an ihre Gränze stelle. Indem der Mensch von dem Gebiet der Erscheinung als solcher den Mittelpunkt bildet, reicht er zugleich über dasselbe hinaus. Er gehört nicht sowohl der Welt an, als sie ihm, er selbst aber einem höhern Zusammenhange — eine Lehre, durch welche Kant zu der tiefern Auslegung der religiösen Thatsachen, welche neuerlich die Philosophie beschäftigt, um so mehr den Grund gelegt hat, je entschiedener er damit der damaligen widersprach. Sein Verdienst um

die sittliche Weckung und Kräftigung seiner spätern Zeitgenossen ist unermeßlich.

Allein in dem Versuch, der rein herausgestellten sittlichen Sphäre einen theoretischen Ausdruck zu geben, sollte seine empirische Verfahrungsweise ihre Gränze finden.

Indem Kant den Menschen in die Mitte der Welt stellte, und diese nur als für ihn existirend ansah, mußte ihm das prius von Allem die Thätigkeit desselben sein. Hieraus erklärt es sich, daß die Kategorieen aus den verschiedenen Arten des Urtheilens abgeleitet werden. Dieß haben diejenigen nicht gefaßt, welche dadurch, daß sie Alles auf „Thatsachen des Bewußtseins" zurückführen wollten, die Kant'sche Lehre zu verbessern glaubten. Da jedoch die verschiedenen Arten des Urtheilens sich als eben soviele der Urtheile darstellen, oder in ihnen das Thun in nichts anderem zu bestehen scheint, als bewußter Weise diese oder jene Beziehungen zwischen den Gegenständen zu setzen, so ist es erklärlich, daß Kant der ein handelndes Ich nicht gelten lassen konnte, das Thun weiter nicht berücksichtigt, und sich nur an den durch dasselbe gesetzten Inhalt des Bewußtseins, welches eben die Kategorieen sind, hält.

So durfte er nun beim sittlichen Handeln nicht verfahren. Da alle Begriffe, welche ein Sein ausdrücken, nur durch unsere Erkenntnißkräfte gesetzt werden sollen, so hätte er den Mittelpunkt, von welchem diese ausgehen, für einen reinen Act erklären, und die Sittlichkeit, wie später von Fichte geschehen ist, als nichts anderes, denn reine Activität bestimmen müssen.

Aber davon weit entfernt, versucht er nicht einmal, was ihn freilich sogleich weiter geführt hätte, den Inhalt, welchen er dem Handeln zu Grunde legt, auf ähnliche Weise, wie die Kategorieen abzuleiten. Er faßt das moralische Grundgesetz nur als ein Factum der reinen Vernunft (S. 54 der Kr. d. p. V. 1te Ausg.). Ueber dieses ist selbst der heilige Wille nicht hinaus (58); das Thun ist nur insofern Quelle des moralischen Gesetzes, als wir uns durch dasselbe des letztern bewußt werden (S. 5. S. 52).

So haben wir also auch hier nichts als eine Erkenntniß-

kraft — die wir aber hier aus einem niedrigeren Standpunkte, als in der theoretischen Philosophie, zu betrachten verurtheilt sind — während wir uns in dieser über die Erkenntnißkräfte stellen dürfen, um sie als spontane Acte zu betrachten, müssen wir uns im Praktischen begnügen, *in* ihnen zu stehen.

Es ist daher im prägnantesten Sinne des Wortes zu nehmen, wenn Kant das moralische Gesetz als das einer höhern *Natur* bezeichnet. Die Freiheit wird von ihm nur als das Negative bestimmt, sich aus der gemeinen in die letztere versetzen zu können. Diese Auffassung widerspricht dem Interesse der Sittlichkeit, welchem sie doch einzig dienen soll, vollkommen. Eine jede Natur, sie sei welche sie wolle, ist für den Willen eine *fremde*. Es beruht nur auf der Stimme des Gewissens, und läßt sich auf keine Weise theoretisch demonstriren, daß wir der sogenannten höheren den Vorzug geben müssen. Daß beide auf gleicher Stufe stehen, wird durch die Lehre vom radicalen Bösen geradezu eingestanden. Sein Grund, dieselbe anzunehmen, sagt Schiller in einem Briefe an Goethe, beruhe darauf, daß der Mensch einen *positiven* Antrieb zum Guten habe; er brauche also, weil das Positive nicht durch das bloß Negative aufgehoben werden könne, auch einen positiven Grund zum Bösen. „Hier sind aber, fährt Schiller fort, zwei unendlich heterogene Dinge, der Trieb zum Guten und der zum sinnlichen Wohl, als gleiche Potenzen und Qualitäten behandelt, weil die freie Persönlichkeit ganz gleichgültig zwischen beide Triebe gestellt wird".

So beschränkt sich also Kant's Verdienst um die praktische Philosophie darauf, sie davon emancipirt zu haben, bloß *angewandte* Philosophie — in dem Sinn, wie man von angewandter Mathematik spricht — zu sein; er giebt ihr zwar ein *eigenes* Princip, aber dieß ist von dem der theoretischen nicht generisch verschieden.

Es war nothwendig, dieß so weitläufig auszuführen, damit es gehörig ins Licht treten könnte, in wiefern die Kritik der Urtheilskraft den bisher betrachteten Sphären etwas vollkommen Neues an die Seite stellt.

Wenn nämlich der Mensch auf die angegebene Weise zwischen die beiden Naturen hineingestellt ist, so wird seine Aufgabe darin bestehen, sich nach allen Seiten hin zu orientiren, d. h. im Allgemeinen, wie im Besonderen, richtig zu subsumiren. Dazu dient ihm die bestimmende Urtheilskraft, über welche weiter nichts zu sagen ist, weil sie nur mit dem operirt, was ihr auf die oben beschriebene Weise gegeben ist. Ihr stellt aber Kant noch eine andere zur Seite, die sich zunächst im ästhetischen Urtheile äußere, die reflectirende — und diese beiden sollen sich dadurch unterscheiden, daß wenn jene vom Allgemeinen auf das Besondere gehe, diese vielmehr zum Besondern das Allgemeine suche. (K. d. U. S. XXVI. 2te Aufl.).

Dieß ist nun sogleich verwirrend. Es kann scheinen, als handelte es sich von den logischen Verfahrungsweisen der Deduction und Induction. Allein es ist mit diesem Uebergehen bloß ein transscendentaler Act gemeint. Für die bestimmende Urtheilskraft ist das Allgemeine nur darum das Erste, weil es ein bereits fertiges, in den Gesetzen der beiden Naturen gegebenes ist. Dieses kann nun als solches niemals gesucht werden; ich kann wohl bemerken, daß ich falsch subsumirt habe, aber das Subsumiren überhaupt, die Voraussetzung, daß ein Gegenstand der Natur angehöre und ihren Gesetzen gemäß sein müsse, ist damit nur um so gewisser gegeben. Aber daneben giebt es noch eine andere Weise des Urtheilens, welche gar nicht ein richtiges Urtheil sucht, sondern nur eine Sehnsucht ist, überhaupt zu urtheilen, oder welche nicht auf irgend ein bestimmtes Allgemeines, sondern auf das Allgemeine gerichtet ist, und bei der, weil sie keine Artbegriffe hat, von denen selbst wieder etwas Allgemeineres ausgesagt werden könnte, sondern nur das vollkommen Einzelne der Empirie und das ganz Allgemeine, nur Einzelurtheile vorkommen. Diese geht aus der reflectirenden Urtheilskraft hervor, welche man, insofern alles Urtheilen eine Beziehung zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen bedeutet, wegen dieser Verhältnisse wohl die Urtheilskraft κατ' ἐξοχήν nennen kann.

Um dieß richtig zu verstehen, muß man hier sogleich bemerken,

daß es eine Ungenauigkeit ist, wenn Kant von ästhetischen Urtheilen in der Mehrzahl spricht; er meint damit nur die Vervielfältigung der Fälle des einzigen möglichen Urtheils der Art, welches so lautet: dieß ist schön. Wenn er aber diesem bestimmten Urtheil einen so hervorstechenden Rang angewiesen, so hat er damit die Anregung andeuten wollen, welche alles Schöne auf uns ausübt; man kann es täglich in Gemäldegallerieen beobachten, wie seine Gegenwart die Menschen veranlaßt, es in unaufhörlich lautwerdender Anerkennung oder Verwerfung beständig auf sich selbst zu beziehen.

Nämlich da alles Allgemeine, welches in der Natur vorkommen mag, wie sich aus dem Obigen ergiebt, immer nur ein bestimmtes sein kann, so werden wir jenes Allgemeinste in uns selbst zu suchen haben: das Gefühl der Lust oder Unlust.

Hier ist nun Kant der Gründer einer abgesonderten Kunstphilosophie dadurch geworden, daß er die Natur der Lust am Schönen, die bis auf ihn nur quantitativ, als eine feinere, von der sinnlichen unterschieden wurde, genau bestimmt hat. Er nennt sie uneigennützig, ohne Begriffe allgemeingültig. Beide Eigenschaften stehen mit der Bestimmung eines Urtheils κατ' ἐξοχὴν in genauer Verbindung. Wenn das Einzelste als solches auf das Allgemeinste bezogen werden soll, so muß es mit größter Strenge festgehalten werden, damit nicht etwa bloß bei Gelegenheit seiner das letztere gesetzt werde. Dieß geschieht sowohl beim Angenehmen, als bei dem, was vom sittlichen Gefühl gebilligt wird. Kant aber behauptet, daß die *Schönheit* nur dem Gegenstande als *solchem*, und ohne daß wir ihm durch irgend eine Art von Genuß seine Gegenständlichkeit abstreifen, beigelegt werde. Und nur eine Lust, welche ein reiner *Gegenstand* einflößt, kann über die Subjectivität erhoben sein, und auf Allgemeingültigkeit, die von keinem Begriffe abhängt, Anspruch machen.

Somit hatte also Kant eine dritte Sphäre aufgefunden, welche sich von den beiden ersten dadurch total unterscheidet, daß sie durchaus keine Erkenntniß begründet, ja, daß von ihren Gegenständen nicht einmal eine objective Wissenschaft möglich ist, aus

Digitized by Google

dem einfachen Grunde, daß alle Erkenntniß in letzter Instanz auf bestimmten Allgemeinheiten beruht, die erst durch das Wissen selbst auf den Hintergrund der Dinge an sich aufgetragen werden, hier aber nur von einem unbestimmten Allgemeinsten die Rede ist.

Es mußte ihm nun die Frage entstehen, wie diese Sphäre möglich sei?

Er war so glücklich, die Erklärung aus dem Mittelpunkte seiner Speculation hernehmen zu können. Es ist einer der größten Triumphe seines sondernden Scharfsinns, daß er die Anschauung, welche in der Leibnitz-Wolff'schen Schule nur für ein getrübtes Denken galt, als eine eigene totale Sphäre erfaßt hat. Eine Anmerkung zu §. 7 der Anthropologie spricht sich über diesen Punkt, indem er mit Lessings Laokoon auf eine bewunderungswürdige Weise zusammentrifft, auf das Bestimmteste aus. Diese Erwerbung seines philosophirenden Geistes erkennt er nun in Betreff des Schönen im natürlichen Bewußtsein wieder. Ein Gegenstand existirt nur dadurch, daß er von uns durch die Formen der Anschauung constituirt wird: und da nennen wir ihn nun schön, wenn wir ihn ergreifen, *insofern* er der Einbildungskraft angehört. Es sind also nicht sowohl die Gegenstände, mit denen wir es im Schönen zu thun haben, als das, was sich durch sie hindurch continuirt, gleichsam die Gegenständlichkeit überhaupt, oder die Einbildungskraft *in ihrem freien Spiele*, wobei dieser letztere Ausdruck in dem Sinne zu nehmen ist, wie man vom Spiel der Muskeln spricht. Hieraus ergiebt sich das Apriorische des Lustgefühls beim Schönen von selbst: dasselbe hängt nicht von dem Eindruck eines Außendinges ab, auf dessen Eintreten wir erst warten müßten, sondern von der Wahrnehmung einer Kraft, ohne die wir selbst nicht wären.

Allein hier tritt noch eine nähere Bestimmung ein, welche sorgfältig in Betracht gezogen zu werden verdient, weil von ihr das Urtheil über die Kantische Schönheitslehre wesentlich abhängt.

Giebt man nämlich Kanten die Verschiedenheit der Gemüthskräfte, auf die er Alles zurückführt, einmal zu, so läßt sich der Fall denken, daß dieselben in Widerstreit gerathen könnten, ja

man muß behaupten, daß für ihre Uebereinstimmung bei **Kant** weiter keine Gewähr vorhanden ist, als daß wir aus Erfahrung wissen, daß Alles in der Welt noch so ziemlich leidlich geht. Wie sich's nun damit verhält, insofern wir unter ihrer Herrschaft stehen, und nach ihrer Vorschrift Gegenstände vor uns sehen, oder von ihnen praktische Gesetze empfangen, gehört nicht hieher, insofern wir aber, wie oben gezeigt, wenigstens der Einbildungskraft in ihrem freien Spiele zusehen, müßte eine solche Disharmonie in uns ein Gefühl der Unlust zu Wege bringen. Es ist also zur Schönheit erforderlich, daß dieselbe in ihrem Wirken den andern Gemüthskräften nicht widerspreche.

Zunächst kommt dabei der Verstand in Betracht, denn er ist es, der besonders mit den äußern Gegenständen und ihren Verhältnissen zu einander zu thun hat. Zu ihm muß also die Einbildungskraft übereinstimmen, nicht mit bestimmten Begriffen, denn alsdann wäre kein Spiel mehr vorhanden, das Angeschaute würde diesen einfach subsumirt, sondern im Allgemeinen etwa so, daß doch eine gewisse Einheit in jenem Spiele sei; es kommt hier ja eben nur auf nähere Explication eines Gefühles an. Der Verstand vertritt hier gleichsam die Stelle eines Zügels, mit welchem der Reiter nicht die einzelnen Bewegungen des Rosses bestimmt, sondern es nur auf dem richtigen Wege erhält. Wo dieses Verhältniß stattfindet, ist Schönheit vorhanden.

Aber auch mit der Vernunft muß die Einbildungskraft in Harmonie stehen. Hier gestaltet sich jedoch die Sache anders. Denn da diese die Gegenstände nicht constituiren hilft, so kommt hier die Einbildungskraft nicht rein als solche in Betracht, sondern wie sie schon in einer Beziehung zu unserer Freiheit steht. Es ist daher in diesem Falle kein ästhetisches Verhältniß in strengem Sinne vorhanden (K. d. U. S. 43.). Bloße Uebereinstimmung kann hier nicht stattfinden, denn die Freiheit steht zu den Gegenständen als solchen an und für sich im Gegensatz. Die Forderung ist also, daß dieser Contrast so modificirt sei, daß er die Freiheit nicht sowohl beschränke, als anrege. Dann entsteht auch hier ein

Wohlgefallen, dieses gewinnt eine Aehnlichkeit mit dem moralischen Gefühl, und man schreibt dem Gegenstande Erhabenheit zu.

An dem letztern Punkte hat man seit lange Anstoß genommen. Man hat bemerkt, daß auf diese Weise das Aesthetische hier gar nicht in den Gegenständen, sondern nur in unserer Stimmung liege. Kant ist so wenig gesonnen, dieß zu leugnen, daß er nicht nur diese Abtheilung, sondern die ganze ästhetische Sphäre nur für eine Vorbereitung zur Sittlichkeit gelten lassen will.

Denn auch für das Schöne läuft es auf dasselbe hinaus, wenn auch auf einem Umwege.

Kant spricht häufig von einer gewissen Proportion der Einbildungskraft und des Verstandes, welche die Schönheit ausmache. Da es aber, wie oben gezeigt ist, an bestimmten Gliedern fehlt, so kann damit nicht eine bestimmte Proportion gemeint sein, sondern nur die erwähnte Harmonie überhaupt. Gleichwohl kann eben diese nicht anders wirklich sein, als in bestimmten Fällen: der Zügel des Verstandes wird immer mit einem bestimmten Grade von Schlaffheit oder Energie angezogen sein müssen. So bleibt nichts anderes übrig, als daß das Schöne immer nur etwas Quantitatives sei, und folglich allein auf einer Idee der Schönheit, im Kantischen Sinne des Wortes, beruhe.

Diese Lehre, welche im Munde der Schule unglaublich crude klingt — das Präsenteste von Allem, die Schönheit, soll nur Idee sein! — ist nichts als der strenge Ausdruck der Ansicht, welche zu jener Zeit die allgemein herrschende war, daß die Schönheit immer auf ein Höchstes, ein Ideal, hinweise. Und eben diese Zeitidee wird noch nach einer andern Seite hin, nämlich insofern sie der Schönheit eine unbestimmte didaktische Tendenz lieh, von Kant auf eine scientifische Fassung zurückgeführt. Wenn die Uebereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande nicht auf bestimmten Inhalt des letztern gehen soll, so bleibt nichts übrig, als daß sie die höchst zweckmäßige Stimmung beider Erkenntnißkräfte zu möglicher Anwendung sei. Daß wir diese in einem gewissen Grade in uns entstehen sehen, darauf beruht bei Kant in letzter Instanz das Wohlgefallen am Schönen, und die Forderung sowohl

als die Möglichkeit, dasselbe als etwas Allgemeingültiges, und den Sinn für dasselbe als einen Gemeinsinn (common sense) zu betrachten. Denn alle Menschen sind des Erkennens fähig — worin ja allein die Menschheit besteht — und diese wiederum ist nur durch den Hinblick auf eine höchste Erkenntniß möglich, es muß also jeder durch das, was diese verspricht, sich in seinem Eigensten gestärkt fühlen. Und wie Kant ein solches Höchstes — im dunkeln Gefühle, was ein ganz formelles sei, überall auf die Moralität zurückführt, so ist es also auch nach dieser Seite hin zuletzt nur diese, welcher die Schönheit dient.

Insofern zerflösse uns also die Schönheit in lauter Unbestimmtheit. Auf der andern Seite aber müssen doch beim einzelnen Schönen, gerade indem es an das Höchste erinnert, die Erkenntnißkräfte in irgend eine Thätigkeit gesetzt sein. Worin soll nun diese bestehen, wenn nicht darin, daß diese ihren bestimmten Inhalt setzen? So drängt sich das bestimmte Denken, welches vorher abgewiesen war, doch wieder ein; in der anhängenden Schönheit, welche von der Normalidee existirender Gegenstände beherrscht wird, und der alle Kunst angehört (S. 88), sinkt die freie Schönheit — jenes Gefühl der Belebung der Erkenntnißkräfte — zum bloß beiläufigen herab; die ästhetische Idee, d. h. die Anschauung, welche durch keinen Begriff erschöpft werden kann (S. 240), wird zum Attribut — oder einer Nebenvorstellung der Einbildungskraft beim Begriffe (S. 195), in welcher diese bei Gelegenheit des letztern in's Weite schweift.

So ist denn also nach allen Seiten hin das Gebiet des Schönen ein untergeordnetes, und gar nicht eine dem Theoretischen und Praktischen beigeordnete dritte Sphäre.

Wie war es aber möglich, daß Kant so von seiner ursprünglichen Intention abirrte?

Die Erklärung liegt schon im Vorigen. Das Eigenthümliche der dritten Sphäre bestand darin, daß, während in den andern beiden die Erkenntnißkräfte nur ihrem Inhalte nach in Betracht kamen, hier wenigstens die Einbildungskraft in ihrer Totalität, oder als Thätigkeit, ergriffen ward. Es hätte also auch der

Verstand — um nur die Schönheit in Betracht zu ziehen; das verwickeltere Verhältniß beim Erhabenen wird sich später auflösen — auf diese Weise reflectirt, und aus der Uebereinstimmung jener zu ihm, eine mit ihm gemacht werden sollen. Kant hätte, wie erwähnt, insofern er von Wolff herkam, die Anschauung, um sie zu sondern, als totale Sphäre fassen müssen, und dieß dann in die Aesthetik verlegt; beim Verstande ließ er es theoretisch und daher auch ästhetisch beim Alten.

Man ist nicht dazu gekommen, dieß richtig anzusehen, weil man, von neueren und freilich tieferen Ansichten ausgehend, in Kant eine Ahnung dieser letzteren finden wollte. In dieser Beziehung ist die Teleologie herbeigezogen, und die Aesthetik nur gewissermaßen als ein Ableger von derselben betrachtet worden, am ungescheutesten von Hegel, Aesthetik I. S. 78. 1ste Aufl. Abgesehen davon, daß das ganze Compliment in Kant's Sinne abgewiesen werden muß, denn hat je ein Philosoph gewußt, was er wollte, so ist er es gewesen, — erhellt die Unmöglichkeit, daß der Schwerpunkt der dritten Sphäre, welche doch Kant abgesondert haben wollte, in der Teleologie liegen könnte, daraus, daß diese nach seiner ausdrücklichen Erklärung gerade gar nichts Abgesondertes wäre, sondern allenfalls sowohl der theoretischen als der praktischen Sphäre angehängt werden könnte.

Gleichwohl dürfte hier der Ort sein, auf das Verhältniß der beiden Theile der Kritik der Urtheilskraft etwas näher einzugehen.

Schon die so eben angeführte Aeußerung zeigt, daß in der Teleologie der vielbesprochene Widerspruch zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie ins Enge gebracht sein muß. Nur hier wird eigentlich Ernst mit demselben gemacht, anderwärts wird immer nur die eine oder die andere Seite betrachtet. Das allgemeine Verhältniß derselben ist aber dieses: Kant war auf dem Wege seiner theoretischen Forschungen dazu gelangt, daß eine andere Vernunft in der Welt, als die derselben als Natur inwohnte, oder das System der apriorischen oder aposteriorischen Naturgesetze ausmachte, nicht möglich sei — ein Resultat, welches nur die ausgesprochene Tendenz der naturwissenschaftlichen Studien

jener Zeit war, besonders nachdem Newton ihnen einen mathematischen Mittelpunkt gegeben hatte. Er verschmähte es, mit diesem Resultate, wie die Engländer zu thun pflegen, um eine physikotheologische Clausel zu markten; er sah ein, daß wenn auch etwa Gott der Welt ihre mathematischen Grundgesetze eingepflanzt haben sollte, diese doch immer das prius wären, und nicht das Thun Gottes dabei. Auf der andern Seite war aber sein sittliches Gefühl zu lebhaft, als daß er die moralischen Consequenzen, welche besonders die französischen Sensualisten aus der naturwissenschaftlichen Weltansicht gezogen hatten, hätte annehmen können. Seine praktische Philosophie ist nichts anderes, als die ausführliche Exposition dieses Gefühles — jene Resultate sind unwiderleglich und folglich wahr — aber du darfst sie nicht annehmen, denn sonst könntest du nicht sittlich handeln.

So weit der Gegensatz beider Sphären, bei dem doch am Ende eine Wahl zwischen ihnen unvermeidlich geworden sein würde. Allein eine Vermittlung wird dadurch möglich, ja nothwendig, daß eine solche als unmittelbare Thatsache des Bewußtseins vorliegt. Die Annahme einer höhern Vernunft in der Welt beruht keineswegs auf jener Vernunftforderung, das sittliche Handeln müsse eine Existenz haben können — sie könnte es nicht einmal, denn der Obersatz eines Schlusses, der dahin führen sollte, würde ein vernünftiges W e s e n setzen, das selbst ganz und gar unter die Bedenken der theoretischen Philosophie fällt — sondern sie ist uns ganz natürlich. Es entsteht also die Aufgabe, dieses letztere Vorkommen, welches sich also die sittliche Forderung gleichsam nur zu Nutze macht, zu erklären. Bekanntlich sollte dieß durch die so gezwungenen „nothwendigen Täuschungen", welche immer darin bestehen, daß wir ein inneres Thun als äußeren Gegenstand setzen — geleistet werden.

Eben diese Fragen sind es nun, welche in der Teleologie ins Enge gebracht werden, denn der allgemeine Ausdruck jener höhern Vernunft in der Welt ist, daß diese z w e c k m ä ß i g sei.

Es waren durch jene „Täuschungen" die gewöhnlichen Erklärungsgründe der Vernunft, die wir in der Welt wahrzunehmen

glauben, abgewiesen und selbst erklärt worden, es war auch gezeigt, daß eine vernünftige Welt selbst nicht existire, aber dieses, daß wir sie annehmen, blieb noch zu erklären übrig.

Um dieses zu leisten, mußte eben die Aesthetik vorausgeschickt werden, die so allerdings im System als Nebensache auftritt. Wir fühlen im Schönen eine Uebereinstimmung der Anschauung und des Denkens: dieses ganz Innerliche, dieses Spiel, hypostasiren wir, und dieß ist die Annahme einer zweckmäßigen Welt.

Aber wo sagt Kant das? Kant sagt es nirgends, aber es läßt sich mit Bestimmtheit nachweisen, daß und warum er sich selbst über diesen Punkt nicht ganz klar gewesen.

Der Hauptgrund des Mißverständnisses in Betreff des gegenseitigen Verhältnisses von Aesthetik und Teleologie liegt darin, daß er die Schönheit unter Anderm als Zweckmäßigkeit ohne Zweck, oder als bloß formale Zweckmäßigkeit bestimmt, ein Ausdruck, welcher von jeher den größten Anstoß gegeben hat, und dem allerdings eine seltsame Verwirrung zu Grunde liegt.

Wenn man Manche über Kant reden hört, sollte man denken, dieser habe in der Teleologie das, was wir den immanenten Zweck nennen, gelehrt, und sei nur darin von der neueren Auffassung abgewichen, daß er ihn als subjectives Regulativ gesetzt habe. Jeder Leser der Teleologie weiß, daß dergleichen sich in ihr nicht findet; Kant bringt nur einige Naturgesetze und die alte Teleologie der Physikotheologen vor, mit dem Zusatze, das sei Alles aber nur unsere Annahme — er zeigt sich ganz unfähig, sich unter dem Zweckmäßigen etwas Anderes, als das absichtlich Hervorgebrachte, unter der Einheit von Sinnlichkeit und Denken eine andere, als die von einem bewußten Wesen bewirkt sei, vorzustellen. Nun konnte er sich nicht verbergen, daß uns im Schönen eine solche vorliege, welche sich nicht nur ganz unmittelbar kund giebt, sondern sich auch nicht einmal, wie sonst wohl möglich, auf jene Weise demonstriren läßt, und mit der für ihn überhaupt nichts weiter anzufangen war, da er Anschauung und Verstand, als durchaus Verschiedenartiges, nicht aus Einer Quelle entstanden denken konnte. Statt nun diese als eine ursprüngliche anzu-

erkennen — deren er ja doch in irgend einer Weise bedurfte, ja die er voraussetzte, denn woher sollen wir den Begriff von einer solchen haben, wenn sie nicht irgendwo stattfindet, — suchte er sie selbst mittelst jener nothdürftigen Erklärung auszusprechen, gleichsam mit einem Hülfsausdruck, wie $\sqrt{-1}$, der an sich weiter nichts zu bedeuten brauchte. Aber er bedeutete doch noch zuviel. Kant betrachtete damit jenes Allgemeinste in uns wie ein einzelnes Naturprodukt; er sagt auch wohl, die Vorsehung hat uns das Lustgefühl der Schönheit zur Beförderung der Sittlichkeit gegeben. Insofern wir dieß nun aber bloß fühlen, und nicht ausdrücklich denken, soll es eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck sein, das heißt ohne Bezwecken oder Bezweckendes. Die absichtliche Verbindung von Anschauung und Verstand also, welche nur davon herstammt, daß er die unabsichtliche und fertig vorausliegende nicht zu erklären weiß, wird als die ursprüngliche, und die letztere, welche in der That die ursprüngliche ist, als eine solche gefaßt, der zu jener etwas mangele.

Um sich dieß Wunderliche einigermaßen zu erklären, muß man sich erinnern, daß, wenn die Teleologie allenfalls der theoretischen Philosophie hätte angehängt werden können, nach unserer Darstellung der Inhalt dieser letzteren sich in die Aesthetik Eingang zu verschaffen gewußt hat, wo denn aber auch der Zweckbegriff als eine unklare Vorstellung mit herbeigezogen werden konnte.

Fassen wir nun dieß Alles zusammen, daß nämlich, während doch der eigenthümliche Charakter der Aesthetik in der reflectirenden Urtheilskraft, d. h. in der Ergreifung der Erkenntnißkräfte als solcher bestehen sollte, der Inhalt derselben gleichwohl hereingezogen wird, so werden wir den Mangel der Kant'schen Schönheitslehre dahin bestimmen können, daß sie Reflectirtes und Unreflectirtes durch einander mische.

Dieß führt uns noch einen Schritt weiter. Der Unterschied zwischen beiden besteht nämlich darin, daß das Unreflectirte ein Spontanes, Natürliches ist — eben unser geistiges Leben — das Reflectirte aber etwas, das nicht nur, wie Kant anerkennt, indem er es als Drittes namhaft macht, außer dem Natürlichen steht,

sondern, da es denselben Inhalt wie dieses, aber noch einmal, hat, über demselben — das mithin ganz und gar auf einem geistigen Act beruht.

So ist es also der Act beim Schönen, den Kant übersehen hat. So wie er das Natürliche immer nicht recht als Thätigkeit zu erfassen gewußt hat, — selbst bei der Einbildungskraft läuft es mit der Freiheit derselben ziemlich auf einen materiellen Reichthum hinaus, — so noch weniger die Thätigkeit, die jene erfaßt.

Es ist nicht zu verwundern, daß wir dieß hier vermissen. Hätte er den reinen Act zu fassen vermocht, er hätte es wohl schon beim Praktischen gezeigt; es ist eben gezeigt worden, daß ihn der Geist der Empirie, auf dem übrigens seine Größe beruht, daran hinderte. Er konnte aber um so weniger dazu gelangen, diesen Mangel in der Kritik der Urtheilskraft zu ersetzen — obgleich er den Weg dazu durch die Reflexion auf die Einbildungskraft als solche andeutete — da ihm seiner ganzen geistigen Richtung nach das Schöne nie etwas mehr als Thatsache gewesen ist, oder er sich nie selbst dichterisch verhalten hat. Sein Nachdenken hatte ihn auf das richtige Princip geleitet, aber dieß besaß nicht Lebendigkeit genug, um sich durchzuführen.

Dagegen ging Schiller ganz von der vollsten Erfahrung der That aus. Wenn es Kant's Aufgabe war, den Menschen als in die Wirklichkeit hineingestellt zu begreifen, so ging sein Bestreben darauf, sich in sich selbst zu verwirklichen. Sein Philosophiren über das Schöne hat wesentlich die Seite, jenen Act der Kunst in sich abzuklären und sich, wie Goethe sagt, durch Reflexion und That zur Hervorbringung musterhafter Werke zu steigern.

Man hat daher seine theoretischen Leistungen mehr, als sonst jemals mit solchen versucht worden, auf seine persönliche Lebensentwicklung zurückführen wollen, ja die Ansicht aufgestellt, daß er auf seine Lehren auch wohl ohne Kant gekommen sein würde. Er hätte dann wenigstens das, was dieser geleistet hat, selbst vorläufig erarbeiten müssen, denn er giebt sich nicht nur von Seiten der Polemik und Kritik, also der Gewinnung des Standpunktes, für einen Kantianer, sondern erklärt auch in einem Briefe an

Goethe in Bezug auf einen unbesonnenen Verächter Kant's, daß, wenn auch die Natur überall synthetisch verfahre, doch alles wissenschaftliche Forschen auf Unterscheidung und Analysis beruhe. In der That fußen seine Erörterungen, so populär sie bisweilen aussehen, auf der tiefsten Erwägung der Kant'schen Grundbegriffe; Niemand hat diesen so gründlich verstanden und so sachgemäß überschritten.

Nicht als ob er, wie man aus seiner Berufung auf die Synthese der Natur schließen könnte, etwa nur den entgegengesetzten Weg eingeschlagen, und was Kant aus größerer oder geringerer Ferne auf einen Einheitspunkt bezogen, nun auch aus diesem herzuleiten versucht hätte. Dieß war an und für sich nicht möglich. Kant verfährt zwar durchaus mit einer gewissen Ironie, welche, wie in einem englischen Garten, das Einzelne absichtlich in eine scheinbare Unordnung zu stellen scheint, um den Leser, wenn er auf den richtigen Punkt geführt ist, mit der Ordnung, die darin herrscht, desto mehr zu überraschen; auch spricht er (K. d. p. V. S. 19) von einem höhern Verständniß, welches die *synthetische* Wiederkehr zu dem sei, was vorher *analytisch* gegeben worden. Allein jene Ironie besteht doch nur darin, daß er sich dessen zu enthalten sucht, wozu er, da er eigentlich nur einen Standpunkt auszusprechen hat, beständig versucht ist, nämlich Alles auf einmal sagen zu wollen, und die synthetische Uebersicht ist auch nur die ideale Verknüpfung in dem Einen transscendentalen Standpunkte. Der reale Einheitspunkt, auf den er wohl verweist, der Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori (K. d. U. S. 239), ist für ihn durchaus theoretisches Ideal, und wird in das übersinnliche Substrat der Menschheit verlegt.

Daraus konnte Schiller nicht viel mehr, als den allgemeinen Gedanken eines Einheitspunktes, die Stelle seiner Anknüpfung an Kant's Speculation, entnehmen. Indem er als Künstler von der That ausging, bekam derselbe bei ihm eine ganz andere Bedeutung. Sein Verdienst um die Philosophie der Kunst besteht darin, die Reflexion, deren mangelhafte Durchführung Kanten, wie gezeigt worden, in Widersprüche verwickelt hatte, an die Spitze

der Untersuchung, wohin sie gehört, gestellt, und ihr eine durchgreifende Anwendung gegeben zu haben.

Das theoretische Problem, welches ihm seine Praxis vorlegte, war die Tragödie, oder die Kunst der Erhabenheit. Die beiden ersten Abhandlungen, welche in diesen Kreis gehören, „über das Vergnügen an tragischen Gegenständen", und „über die tragische Kunst", beschäftigen sich mit derselben. Während jene die Natur des tragischen Gegenstandes untersucht, bemüht sich die zweite, aus den zusammengefaßten und hier schon eigenthümlicher ausgesprochenen Resultaten der ersteren einige Grundregeln für die dichterische Kunstübung abzuleiten, und besonders die Tragödie als die erhabene Kunst im eminenten Sinne darzustellen, wobei sich ein merkwürdiges Bestreben kund giebt, auf Kantischem Wege zu den Bestimmungen des Aristoteles zu gelangen. Sie wurden beide, wie ein Brief an Goethe andeutet, von Schiller später nicht mehr gebilligt: ohne Zweifel eben wegen der vorwaltend Kantischen Behandlung, die allerdings in diesem Punkte am wenigsten genügen kann.

Wenn es nämlich zwar als irrthümlich bezeichnet werden muß, was man nicht selten hört, daß Kant die Naturschönheit über die der Kunst gesetzt habe, — denn er beschäftigt sich bloß mit der reinen Thatsache der Schönheit ohne Rücksicht auf ihren Ursprung, — so ist es dagegen allerdings wahr, daß sich aus seinen Principien eine einigermaßen adäquate Erkenntniß der letzteren nicht ableiten läßt.

Insofern für ihn das beim Aesthetischen im freien Spiele Begriffene, wie wir eben gesehen haben, nur die Einbildungskraft ist, und der Verstand die Bestimmung hat, jene Freiheit vielmehr zu zügeln, liegt für Kant die Productivität des Genies nur in jener, und es ist also zur Hervorbringung der musterhaften Werke eigentlich nur die Bedingung. „Das Genie, heißt es S. 186, giebt nur den Stoff zu den Producten der schönen Kunst, die Verarbeitung und Form erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent". Das Genie kann daher auch ohne Geschmack gedacht werden, Genie, dem der Geschmack ganz fehlt, oder Originalität

der Einbildungskraft, die gar nicht zu Begriffen zusammenstimmt, heißt Schwärmerei (Anthropol. §. 29). So besteht also die Kunst nur in einem absichtlichen Berechnen des Werkes auf die Wirkung — es soll eben Natur zu sein scheinen — wobei zwar einerseits nur von der Uebereinstimmung zum Verstande überhaupt die Rede ist, andererseits aber doch selbst die Rücksicht auf Vollkommenheit des Gegenstandes (S. 188) — weil nämlich alles bewußte Hervorbringen einen Zweck haben müsse — sich einzuschleichen weiß.

War Kant auf diese Weise die Kunst überhaupt nicht erfaßlich, so konnte es die erhabene insbesondere noch weniger sein, und zwar wegen des schon angeführten Umstandes, daß er keinen erhabenen Gegenstand, sondern nur eine erhabene Stimmung kennt. Diese hervorzurufen, giebt es zweierlei Mittel — entweder man führt uns etwas vor, wogegen wir reagiren, und somit das Erhabene selbst erst machen müssen, oder man stellt Menschen dar, welche eben dieses Verhalten des Widerstandes gegen äußere Einflüsse vor unsern Augen beobachten. Dieses letztere war die Methode der damaligen Zeit, welche in den Tragödien außerordentliche Tugendhelden, oder, wo der Begriff der Tugend schwankend war, Kraftmenschen vorzuführen liebte. Keines von jenen beiden Mitteln ist ästhetisch; es kann durch sie nie ein Kunstwerk entstehen; man kommt dabei nie über ein subjectives Verhalten, sei es, daß man es selbst zu vollführen, oder daß man sich in ein vorgemachtes hineinzuversetzen hätte, hinaus.

Gerade darüber erhob sich aber Schiller durch die Durchführung der Reflexion. Die Wendung, mittelst welcher dieß geschieht, macht eben das Eigenthümliche der Abhandlung über die tragische Kunst aus. Man hatte sich damals mit der Bestimmung des Mitleids bei der Tragödie bis zum Ueberdruß herumgeschlagen: Schiller setzt hier an die Stelle desselben das Mitleiden, das heißt, die Reproduction des fremden Leidens, zu welchem dann natürlich auch das Thun gehört, also überhaupt das Pathos in uns selbst. „Der tragische Held, sagt er, muß so beschaffen sein, daß wir unser eigenes Ich seinem Zustand augenblicklich unterzuschieben fähig sind.“ So kommt also das Leiden in der

Kunst nur in Betracht, insofern es das unsrige ist, aber insofern es wirklich das Leiden der dargestellten Person ist, nicht ein bei Gelegenheit derselben bloß in uns stattfindendes Gefühl, z. B. eben Mitleid, ist es vielmehr nicht als unser Leiden gesetzt, oder es ist unser Leiden, wie es uns selbst objectiv geworden ist. Die Kunst beruht mit Einem Worte darauf, daß wir uns von uns selbst trennen, wobei der Standpunkt des Künstlers darin besteht, daß dieß ein ursprünglich ihm angehöriger Gehalt, der des Betrachters, daß es ein durch Mitleidenschaft erworbener sei. Schiller deutet an, daß er dem Studium der Kant'schen Philosophie diese Einsicht verdanke; „der Lebensphilosophie, wie er sagt, welche durch stete Hinweisung auf allgemeine Gesetze das Gefühl für unsere Individualität entkräftet, und uns dadurch in den Stand setzt, mit uns selbst wie mit Fremdlingen umzugehen". Wir sehen hier, wie bei der ersten Anwendung der ästhetischen Reflexion (auf die Anschauung in ihrer Totalität), so auch bei ihrer Durchführung die theoretische als Schema vorangehen.

Kant selbst konnte diese Anwendung nicht machen; es ist nach seinen Principien unmöglich, daß wir unser eigenes sittliches Individuum als fremdes betrachten. Dieses ist nicht anders für uns vorhanden, als in sofern wir uns eben sittlich verhalten; es objectiv machen, heißt, es als Natursache denken; — denn die objective Welt ist eben die Natur — in ganz gleicher Weise wie der Seele kein räumlicher Sitz im Körper angewiesen werden kann, weil der Körper gerade der räumlich und nicht als Ich gedachte Mensch ist. Wir haben schon oben gesehen, daß Kant sich auf keine Art das sittliche Thun des Menschen präsent zu machen weiß. Die einzige Thatsache des sittlichen Gebietes ist für ihn die Forderung des sittlichen Gesetzes, und dieß in so strengem Sinne, daß selbst das Bewußtsein der Möglichkeit, sittlich zu handeln, nur ein abgeleitetes sein soll: du kannst, denn du sollst. Darum sagt er auch von der Erhabenheit, daß sie keiner Deduction bedürfe; wenn die theoretischen Gesetze ihre Apriorität davon herleiten, daß sie einem der Vermögen des Gemüths angehören, so ist das Praktische, auf dem jene beruht, eine letzte That-

sache. Freilich wäre so die Erhabenheit eigentlich überhaupt gar nicht zu statuiren, denn wie soll jene Forderung des Sittlichen mit dem sinnlichen Hinderniß ihrer Verwirklichung in einem Contrast, in eine ästhetische Spannung treten können; das letztere müßte vor ihrem bloßen Aufdämmern in Nichts verschwinden — alles andere wäre unsittlich. Es mag sich hier die Möglichkeit der Sittlichkeit, als etwas, das für sich angeschaut werden könne, doch geltend gemacht haben — und wie sollte sie nicht? Jener Satz, du kannst, denn du sollst, mag tauglich sein, mich im besondern Falle zum Handeln aufzurütteln, aber gerade dazu muß ich ein Können überhaupt voraussetzen — allein dem Princip nach ist sie Kanten fremd. Die ganze Aesthetik wurde, wie wir gesehen haben, auf Beförderung der Moralität zurückgeführt, die Reflexion mußte also der Sittlichkeit dienen, daher konnte Kant nicht diese selbst zu ihrem Gegenstande machen.

Schiller leistete dieß. Nicht zwar, als hätte er, weil er eines zu Reflectirenden bedurfte, das Sittliche so bestimmt, daß es reflectirt werden konnte, sondern er reflectirt es eben von Anfang an, und nimmt also einen ganz andern Standpunkt ein. Er adoptirte zunächst die Kantischen Bestimmungen durchaus. Kommt doch in einer der mehrgenannten Abhandlungen sogar die Ansicht vor, daß eine Handlung um so mehr an Verdienst einbüße, je mehr die Neigung daran Antheil habe. Aber er stellte dabei sogleich eine Betrachtung an, die Kant nie in den Sinn gekommen war — daß nämlich, wenn und insofern das Sittengesetz in den Willen aufgenommen wird — was Kant dadurch, daß er es für möglich erklärt, nicht nur für möglich erklärt, sondern sich verwirklichen läßt, die Sittlichkeit gerade dadurch schon mehr als eine Forderung, nämlich eben ein Wirkliches wird. Und damit mußte er dann freilich auch in den materiellen Bestimmungen von Kant abweichen.

Das sittliche Bestreben muß vor allen Dingen einen Erfolg haben können. Diesen verlegt Kant in die äußere Welt oder die Natur — gleichsam durch eine Wahlverwandtschaft der beiden Sphären getrieben, denn das Sittengesetz soll ja nach ihm Gesetz

einer höhern Natur sein. Aber damit erreicht er seinen Zweck nicht. Die Natur ist nicht im Stande, die Sittlichkeit aufzunehmen, wir können auf sie nur wirken, insofern wir ihr selbst angehören, also nur physisch; die sittliche Intention bleibt dabei in uns zurück, und ist dem sinnlichen Resultat unseres Handelns auf keine Weise anzusehen. Was aber die moralische Weltordnung anbetrifft, durch deren Annahme wir uns lebendig erhalten sollen, so giebt sie zwar Kant selbst nur für eine Idee aus, aber es ist doch ein wunderlicher Trost, daß man annehmen soll, was man für einen Widerspruch erkennt. Denn bei der äußerlichen Weise, wie Kant den Zweckbegriff auffaßt, ist das Verhältniß Gottes zur Welt dem unsrigen hierin ganz analog; er möchte etwa bei der Einrichtung der Welt ganz gute Absichten gehabt haben, aber diese als solche kann doch nur eine mechanische sein. Verlieren wir nun aber auch diesen Trost, so muß das sittliche Handeln uns überhaupt als unmöglich erscheinen.

Nun nimmt er zwar auch eine innere Natur an: unser Fühlen, Wünschen, Begehren. Aber da das eigentliche Selbst immer nur in dem reinen Gesetz als solchem liegen soll, weiß er sie aus der äußern Natur analog aufzufassen: sie ist ihm auch nur eine fremde. Das Ideal der Sittlichkeit, die Heiligkeit des Willens (K. d. p. V. S. 149), kann für ihn daher nicht Reinheit der Neigung sein — denn wie käme die Neigung dazu, sich zu reinigen — sondern reine Neigungslosigkeit. Daher ist es äußerst treffend von Schiller bemerkt, daß Kant sich, wie Luther, nie völlig von den frühern Fesseln habe losmachen können, und daß seiner ganzen Sittenlehre etwas Mönchisches inwohne.

Und doch hätte er nur die Idee der sittlichen Weltordnung, welche er bei der äußern Natur anwandte, auf die innere übertragen dürfen, um zu einem genügenderen Resultate zu gelangen. Denn wenn wir auch hier das Vertrauen auf eine Vernunft, mit der, indem sie etwa von Gott in uns gelegt worden, unserm Handeln ein fruchtbarer Boden bereitet sei, hinzubrachten, worin sollte diese bestehen, als in einer Sittlichkeit der Gesinnung und Neigung? So trauten wir also uns selbst schon zu, was wir brauchten, näm-

lich eine Anlage, eine reale Möglichkeit zur Sittlichkeit, die wir nur weiter ausbilden müßten, was, insofern nun doch unser Streben, das letztere zu leisten, selbst nicht ein von außen kommendes, sondern bereits eine Verwirklichung jener Anlage sein würde, mit der oben Schillern beigelegten Betrachtungsweise zusammenfiele.

Mag nun Schiller diese Gedankenwege betreten haben oder nicht, sein Standpunkt ist in der That der bezeichnete. Man ist bisweilen geneigt, ihn wegen der psychologischen Färbung, welche seine Untersuchungen haben, als Philosophen nicht für voll anzusehen. Allerdings bedient er sich häufig der Bestimmung des Triebes; er drückt mit derselben sogar entschieden transscendentale Bestimmungen aus: man denke an die Benennungen Formtrieb, Spieltrieb, ja als das, was sich beim Erhabenen gehindert finde, und wofür Kant die sittliche Forderung selbst einführt, wird sogar ein Thätigkeitstrieb überhaupt namhaft gemacht. Aber wenn dieß eine Vermenschlichung der Sache ist, so verdient Schiller darum etwa nur das Lob, das man dem Sokrates wegen einer ähnlichen Beiseitigung der physica gezollt hat.,

Denn es ist dieß gerade der Punkt, an welchem er in fundamentalen Gegensatz gegen Kant tritt. Unter dem Triebe ist die Kraft im Sinne der wirklichen Thätigkeit, nicht bloß des Vermögens, oder einer physikalischen Hypothese, wie bei diesem, zu verstehen. Indem Schiller diese Bestimmung einführt, macht er sich gänzlich von der Grundidee Kants los, welche dieser in einer eigenen Abhandlung für Kiesewetter (s. Kant's Schriften von Rosenkranz und Schubert Bd. XI. Abth. 1. S. 261) ausgeführt hat, daß wir nicht erfahren können, daß wir denken u. s. w. sondern daß der Mensch sich auch seinem Innern nach nur Erscheinung sei (s. bes. K. d. p. V. S. 9). Hierauf mußte Kant kommen, weil er, obgleich er in Abrede stellte, daß das Seelending oder das Ich an sich, Substanz genannt werden dürfe, sich doch von der Annahme eines solchen, nenne man es, wie man wolle, nicht loszumachen wußte. Schiller aber brachte den durchgeführten Idealismus, obgleich er sich bekanntlich theoretisch weiter nicht auf ihn eingelassen hat, in sich so weit zum Durchbruch, daß

er annahm, wenigstens unser sittliches Ich sei nichts anderes, als wovon wir wissen, oder der Mensch habe es im Praktischen nach allen Seiten hin nur mit sich selbst zu thun.

Wie sollte auch für uns als Sittliche ein äußerer Gegenstand vorhanden sein, da er ja als bloßer Gegenstand gerade nur so gesetzt wäre, daß er unser praktisches Verhalten nicht anginge, wenn er aber auf dieses bezogen würde, als Affection unserer selbst vielmehr seine Gegenständlichkeit abwürfe, und in uns einträte. Unsere eigenen unreinen Neigungen, unsere Schwäche, unsere Schlaffheit sind unsere Feinde — wir selbst sind sittlich genommen, unser einziges Object. Dieß hält Schiller durchaus fest. Aber er zeigt, daß es an der einfachen Negation des Kampfes gegen diese Feinde nicht genug sei. Die Neigung kann an sich keine unserer Sittlichkeit fremde sein: wir haben den Grund oben angegeben, die Sittlichkeit ist, insofern sie wirklich gewollt wird, selbst Neigung. Das Innere ist also in sich Eins, und es kommt folglich nur darauf an, es als solches zu setzen. Das sittliche Uebel besteht demnach nicht darin, daß dieß oder jenes in uns vorhanden ist, was von anderer Seite bekämpft werden müßte, sondern das Kämpfen ist selbst vom Uebel, weil es zu seinem Bestehen sein Mißlingen fordert, oder eine beständige Zweiheit voraussetzt. „Der Mensch, sagt Schiller in der Abhandlung über Anmuth und Würde, ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein." Es bedarf also einer zweiten Negation, durch welche der Kampf selbst beseitigt, und die freie sittliche Neigung auf den Thron gesetzt wird; der Mensch ist nur ein halber, nicht nur, insofern er von sich selbst bekämpft wird, sondern auch, insofern er sich bekämpft. Er soll aber ein ganzer werden: — Totalität ist das Losungswort der Schiller'schen Sittenlehre. —

Blicken wir jetzt auf den bisher zurückgelegten Weg zurück. Um der erhabenen Kunst willen hatte Schiller das Sittliche näher in Betracht gezogen. Er hatte dabei eine engere Verbindung zwischen diesem und dem Aesthetischen, als Kant annimmt, entdeckt. Denn während bei diesem das letztere nur eine Tendenz

zur äußeren Beförderung der Moralität enthält (Anthropol. §. 68) — welche, beiläufig gesagt, im Grunde darauf hinausläuft, daß das ästhetische Bestreben, möglichst Vielen zu gefallen, uns auf die Betrachtung führen kann, wie wir uns etwa den Beifall Aller sichern können, was nur durch Sittlichkeit möglich ist — war Schiller durch dasselbe, indem er den in der reflectirenden Urtheilskraft liegenden Keim des Actes entwickelte, zu einer tieferen Erfassung der Sittlichkeit selbst gelangt.

Bringen wir dieß nun auf einen bestimmten Ausdruck, so werden wir sagen müssen, daß er eben auch die Sittlichkeit auf Reflexion begründet habe.

Allein hieraus ergiebt sich ein für Kunst und Sittlichkeit gleich mißliches Resultat.

Es ist eben gezeigt worden, wie sich bei Kant der unreflectirte Inhalt des Bewußtseins in Gestalt der Normalidee in die Aesthetik einschleicht. Abgesehen nun davon, daß sich nicht einsehen läßt, wie das solchergestalt ganz verschiedenen Sphären Angehörige in eine Einheit der Wirkung zusammengehen soll — denn daß unsere verschiedenen Erkenntnißkräfte neben einander befriedigt werden würden, kann nicht für eine solche gelten — ergeben sich aus der Weise, wie die Sache gehandhabt wird, noch andere Schwierigkeiten. Was Kant zur Annahme der Normalidee, als eines gleichsam durch das Aufeinanderlegen vieler Anschauungen derselben Classe entstandenen Durchschnittsbildes bewogen hatte, war, auch jenem stofflichen Elemente nach für die Schönheit etwas in sich selbst Genügendes aufzufinden, denn durch ein solches Verfahren der Abstraction wird das Zufällige abgestreift. Stellt man hiebei die Einbildungskraft etwas zurück, so kann man unter der Normalidee eines Dinges die Vorstellung desselben verstehen, die so beschaffen ist, daß nach ihr dasselbe vollkommen seinem bestimmten Zweck entspräche.

Hier konnte sich nun aber Kant nicht verbergen, daß ein solcher Zweck selbst manchen Modificationen unterworfen sei, und folglich die Sache — er führt das Beispiel eines Landhauses an, — sehr verschieden gestaltet sein könne; daß es also von derselben

kein eigentliches Ideal gebe. Ein solches, schließt er daraus, könne also nur für das angenommen werden, was den Zweck seiner Existenz unwandelbar in sich selbst trage — für den Menschen. Allein damit fällt er nun vollends aus dem ästhetischen Gebiet heraus. Denn wenn wir auch zugeben, daß dieses Ideal etwas Höheres sei, als die Normalidee, so muß es doch in Weise der letzteren, d. h. für die Anschauung existiren — es wäre eben eine Vorstellung, welche in Betreff des Menschen überhaupt Geltung hätte, während die Normalidee immer nur ein bestimmtes Gebiet beherrscht; aber wie sollte man dieß ihr als Vorstellung ansehen können, und andererseits, wie soll sich die sittliche Natur des Menschen in seiner Gestalt vorstellig machen lassen?

Indem Schiller diesen Knoten auflöst, hebt er zugleich jene Vermischung von Reflectirtem und Unreflectirtem auf, ja zieht gerade aus dem letzteren seine eigene Schönheitslehre. Wir haben gesehen, daß er überall von der That, Kant von der Thatsache ausgehe. Dieß findet hier seine Anwendung. In einem längern Abschnitt am Anfange der Abhandlung über Anmuth und Würde, welcher Kant's Namen nicht nennt, aber offenbar gegen den so eben genannten Punkt der Kritik der Urtheilskraft gerichtet ist, setzt er auseinander, daß der Mensch, insofern er bloß Zweck in sich selbst, oder, was dasselbe ist, der höchste Zweck sei, durchaus der Natur angehöre; dabei sei nur von architektonischer Schönheit die Rede; zeichne sich durch diese der Mensch vor andern Geschöpfen aus, so sei es nur, weil sein Bau vollkommener sei: seine sittliche Natur als solche komme dabei gar nicht in Betracht. Diese bestehe nämlich darin, daß er sich selbst als Zweck setze. Entwickele man aber, was darin liege, daß er wirklich sich selbst mit Sittlichkeit zu durchdringen, seine Natur zu einer sittlichen umzuschaffen suche, so werde die Erscheinung des Zustandes, den er damit in sich hervorbringe, als Schönheit bezeichnet werden können.

Dieß ist das Schema der Abhandlung über Anmuth und Würde. Die erstere ist nach Schiller die Beschaffenheit des Benehmens und besonders der körperlichen Bewegungen, welche zeigt, daß es dem Menschen mit der Durchdringung von Natur und

Sittlichkeit gelungen, daß er also des Zwanges ledig sei. Die Würde ist der Ausdruck der Beherrschung solcher Neigungen, welche ihrer Natur nach nicht mit Sittlichkeit durchdrungen werden können. Damit jedoch die Anmuth nicht mit der Seelenlosigkeit, welche gut ist, weil sie keinen Anreiz zum Bösen empfindet, verwechselt werde, muß sie zugleich Würde — damit diese nicht Unterdrückung der Natur scheine, welche aus andern, als sittlichen, Motiven hervorgeht, muß sie Anmuth, d. h. eben eine von sittlichen Motiven durchdrungene Gesinnung, zeigen. Beide sind eine Schönheit, welche nicht von der Natur gegeben, sondern vom Menschen selbst hervorgebracht wird.

Offenbar tritt dabei die sittliche Wiedergeburt gänzlich in den Vordergrund. Wenn diese nur vorhanden ist, soll die Anmuth der Erscheinung, — da doch, sobald einmal die sinnlichen Neigungen in uns vom Willen aus umgestaltet werden können, insofern jene sich im Körper abdrücken, auch dieser in dem letztern einen Ausdruck finden muß, — ganz von selbst folgen. Am deutlichsten spricht sich in Betreff dieses Punktes eine Anmerkung über die Schauspieler aus. Nur die Wahrheit der Darstellung, wird dort behauptet, könne absichtlich berechnet werden, die Schönheit müsse Natur sein; um sie zu erwerben, sei nichts zu machen, als daß der Künstler vor Allem die Menschheit in sich zur Zeitigung bringe.

Dieß ist der Keim und zugleich der philosophische Ausdruck einer Ansicht über die Kunst, welche sich bis auf den heutigen Tag geltend macht, daß nämlich das Kunstwerk nichts sei als die Aeußerung einer Natur, welche sich selbst ein für allemal schön gemacht habe. Man denke dabei an Wieland, dessen Bild Schillern, der damals noch nicht mit Goethe in Verbindung getreten war, bei dieser Ausführung vorgeschwebt haben könnte. Schiller scheint auch nicht daran verzweifelt zu haben, selbst die architektonische Schönheit, für die er, nach eigenem Geständniß, nicht viel Sinn hatte, auf dasselbe Princip zurückzuführen; sie beruhe, sagt er, auf Bewegung; denkt man nun an die Untersuchungen über die Schönheitslinie u. dgl., so möchte man fast vermuthen, daß

er gehofft habe, die Zeichnung durch graziöse Handbewegung, wirkliche oder vorgestellte, zu erklären.

Dem sei wie ihm wolle — der Nerv der ganzen Angelegenheit ist dieser, daß das Abstoßen unser selbst, auf dem die Kunst ihrem ganzen Wesen nach beruht, nichts anderes sei, als die Bildung zur sittlichen Gesinnung, daß also für Schiller Sittlichkeit und Kunst in ihrem Kern identisch seien.

Das Mißliche dieser Ansicht bedarf nicht vieler Auseinandersetzung. In der Tragödie, auf die es Schiller am meisten ankam, hat sie die Dramen hervorgerufen, in welchen sich der Dichter selbst seinem sittlichen Streben nach in der Hauptperson schildert. Die redendsten Beispiele dieser Art sind Schiller's eigene Werke aus seiner ersten Periode. Von den Räubern giebt jedermann zu, daß sie mehr eine sittliche, als eine dichterische That sind. Die sittlichen Consequenzen, welche die Uebertragung eines Sichwiegens in der Totalität, das in der Kunst, richtig verstanden, an seiner Stelle ist, auf das Handeln hat, sind neuerdings bei Gelegenheit des Kampfes gegen die Romantik so überreichlich erörtert worden, daß man darüber kein Wort mehr zu sagen braucht. Das letzte Resultat dieser Vermischung heterogener Gebiete sind die Künstlerdramen gewesen, in denen ein haltungsloses Individuum ein eben solches schildert, dessen einzige Beschäftigung darin besteht, das Gleiche zu thun, und sofort wo möglich in infinitum.

Für Schiller war diese Confusion höchstens ein Ausgangspunkt. Sobald er sich ihrer einmal bewußt geworden war, erkannte er es für seine Lebensaufgabe, sie zu überwinden.

Für das Sittliche ward ihm dieß nicht schwer. Es ist zwar nach seiner Lehre unsere Aufgabe nicht, der Sinnlichkeit das Gute mühevoll abzuringen, sondern uns dazu zu steigern, daß wir es aus dem Mittelpunkt unserer Natur mit Leichtigkeit hervorbringen. Da aber der Zweck nicht die Leichtigkeit ist, sondern das Gute, so dürfen wir, wenn jene nun einmal noch nicht vollständig erreicht ist, um der Vollbringung des letztern willen die Einseitigkeit der Anstrengung nicht scheuen. Dieß ist die Gränze„ des Gebrauchs

schöner Formen". Wie sollte es auch möglich sein, daß wir, wenn eine bestimmte Anforderung an unser Handeln gemacht wird, vorerst auf unsern allgemeinen sittlichen Zustand zurückgingen und diesem bei seinem Verhalten in dem besonderen Falle gleichsam zusähen? Bestände die Sittlichkeit in solcher reflexiven Erhebung über die Unmittelbarkeit, so wäre sie ja gerade nicht Natur.

Aber läuft es dann nicht mit unserer Ausbildung zu sittlichen Wesen am Ende doch wieder darauf hinaus, daß sie nur gesucht werden solle, damit das Einzelne desto besser auf legale Weise geschehe? Wird nicht die Reflexion, welche Schiller in die Sittenlehre eingeführt hatte, zum bloßen Hülfsmittel herabgesetzt, und also ihrer übergreifenden Wichtigkeit beraubt? Keineswegs. Nur indem und insofern wir im Handeln begriffen sind, sollen wir auf das Einzelne sehen, das uns gerade vorliegt, dabei bleibt es aber wahr, daß wir damit, insofern wir Handelnde sind, zugleich das Reich der Sittlichkeit nicht nur ausbreiten, sondern schon ausgebreitet haben (extensum *habemus*). Die ästhetische Erziehung ist an und für sich Verwirklichung des Staates. An diesem besitzt die Schiller'sche Philosophie ein Ideal, welches sich von dem Kantischen dadurch unterscheidet, daß es nicht, wie dieses, eine Unmöglichkeit und eine bloße Annahme ist, sondern, ob es zwar nie vollständig verwirklicht werden kann, doch beständig, und schon dadurch, daß ich es nur denke, theilweise in der That verwirklicht wird. Der Staat ist die wahre höhere Natur, in welche wir eintreten, sobald wir uns dazu erheben, sittliche Wesen zu sein: und zwar ist er, was, wie wir oben gesehen haben, Kant von seiner höhern Natur nicht zu zeigen vermochte, dadurch mehr als Natur, daß er nur durch uns gesetzt ist, und vermöge unseres Setzens fortwährend besteht.

Dieß die Auflösung jener Schwierigkeiten von Seiten der Sittlichkeit. In Betreff der Kunst hat Schiller eine solche weniger deutlich ausgesprochen.

Die Abhandlung über die Gränzen des Gebrauchs schöner Formen war schon erschienen, mithin die ästhetische Auffassung der Sittlichkeit schon abgewiesen, als Schiller die Aufsätze über naive

und sentimentalische Dichtung schrieb, in denen er die Dichtung noch als Ausfluß persönlicher Gesinnung und Bildungsstufe, naive und sentimentalische Dichtungsweise zugleich als Denkweise darstellte.

W. v. Humboldt, sein eifriger Studiengenosse im Fache der Aesthetik, nahm hieran Anstoß. Schiller hatte die naive Poesie als die bestimmt, welche der Form, die sentimentalische als die, welche der Materie nach Unendlichkeit habe, insofern jene aus der in sich geschlossenen Sinnesweise der Alten, diese aus der immer auf ein Jenseits gerichteten der Neueren hervorgehe. Humboldt wünschte (Briefw. S. 368), er möchte beide Arten aus dem höhern Begriffe der Poesie abgeleitet haben; es scheine ihm, daß wenn die Bestimmung der naiven Poesie auch etwa richtig wäre, die sentimentalische wenigstens der Materie und Form nach unendlich sein müsse. Denn in der Form — dieß erläutert er durch das Beispiel der Sculptur, bestehe doch das Wesen der Kunst.

Schiller erwiedert darauf zuvörderst (S. 382) eine Deduction des Begriffs der Poesie, die ihn jetzt zu weit führen würde, sei dem Inhalte nach in der „Erziehung" und in den vorliegenden Aufsätzen enthalten.

Was finden wir nun hier?

Kant hatte alle Sittlichkeit darauf begründet, daß das unverrückbare Ziel derselben uns beständig im Bewußtsein gegenwärtig sei. Dieß Ziel war von Schiller anders bestimmt worden; es war ihm nicht eine Verwirklichung in der äußern Welt, sondern eine sittliche Durchbildung, Totalität und vollkommene Leichtigkeit des sittlichen Vollbringens im Innern. Nach ihm ist der höchste Trieb des Menschen der S p i e l t r i e b, d. h. eben das Bestreben, den Stofftrieb, oder das Unbewußte, mit dem Formtrieb, oder dem Bewußten, vollkommen in Eins zu setzen, und ganz und gar als diese Einheit zu existiren. Man kann dieß ein sich Durchleben nennen. Hiedurch bekommt nun das Ziel selbst eine ganz andere Bedeutung, als bei Kant. Es kann nicht bloße Annahme sein, denn dann stände es ja nur auf der Seite des Formtriebes, wäre etwas, das an und für sich nur verwirklicht werden s o l l t e. Es

muß, wenn es in seiner Intensität, nicht etwa bloß als entfernte Vorstellung, im Bewußtsein vorhanden ist, selbst schon ein Durchlebtes, ein in sich Vollendetes, ein Erreichtes sein: — die Totalität, wie sie nicht bloß sein soll, sondern als Totalität ist — nicht mehr ein Spieltrieb, sondern das Spiel selbst. Dieß ist die Kunst. Sie ist das Ideal der Schiller'schen Philosophie, welches sich von dem Kantischen nicht bloß dadurch unterscheidet, daß es, wie der Staat, verwirklicht werden kann, sondern, während die Sittlichkeit, deren Ideal sie ist, beständig ein Streben bleibt, neben derselben als an und für sich Verwirklichtes existirt.

Dieß ist der Gattungsbegriff der Poesie, zu welcher mithin auf praktischem Wege nie zu gelangen ist, denn sie besteht eben darin, daß, was in Bezug auf diesen nur als Ferment des sittlichen Lebens betrachtet wird, als eine für sich bestehende Sphäre erfaßt werde.

Wie kommt es nun aber, daß Schiller beide dennoch unter einander zu mengen scheint? Denn auf Humboldt's Einwand gegen die sentimentalische Poesie erwiedert er (a. a. O. S. 377), derselbe wende zu sehr den Gattungsbegriff schon auf die Art an. Für sie sei jener nur das Ziel, das sie nie erreichen könne. Das ist nur die Wiederholung dessen, was Humboldt tadelt. Denn was die Poesie, d. h. die Totalität als solche, nicht erreichen kann, ist ja eben nicht Poesie, sondern Sittlichkeit. Die sentimentalische Poesie ist also nur Denkweise. Warum kann nun aber Schiller nicht davon loskommen, daß sie mehr sein solle? Was ist überhaupt eine Art, von der ihre eigene Gattung nicht prädicirt werden kann, ein Ding, das nicht sein eigener Begriff ist? — Die Sittlichkeit ist an und für sich dasjenige, was zu etwas hinstrebt, das außer ihr eine Existenz hat. Die neuere Philosophie nennt dieß Verhältniß das Hinaustreiben eines Begriffes über sich selbst. Die Kunst ist die Wahrheit der Sittlichkeit. Wie Schiller dadurch, daß er Naives und Sentimentales als wesentliche Gestalten des Geistes begriffen, der erste Phänomenolog im Hegel'schen Sinne gewesen ist, so hat er durch seine

Verknüpfung und wieder Sonderung von Sittlichkeit und Kunst einen dialektischen Uebergang aufgestellt.

Damit ist nun aber die praktische Auffassung der Kunst im Grunde aufgegeben: dieselbe gewinnt eine theoretische Bedeutung. Erst jetzt konnte Schiller in der Abhandlung von 1800 (1796) einen abschließenden Ausdruck für das Erhabene finden.

Dieß zu erläutern, muß noch einmal auf Kant zurückgegangen werden.

Es ist wohl sonst schon die Bemerkung gemacht worden, und auch im Anfang dieses Aufsatzes von uns darauf hingedeutet, daß Kant's ganze Philosophie ein Ringen sei, das Selbstbewußtsein in Weise des Bewußtseins auszusprechen. Daher das Gewirre von Vermögen, mit welchen es ihm, während es aus der Angst, das Ich auf irgend eine Weise zu hypostasiren, hervorgeht, doch gerade darum wieder nicht recht Ernst ist. Daher die Cruditäten der Ideen, des Typus der Sittlichkeit, des Ideals: lauter Umschreibungen des Ich = Ich. Aus derselben Quelle fließt die Ableitung der mathematischen Erhabenheit, die wir S. 93 der K. d. U. finden. Wenn das größte Maaß, das unsere ästhetische oder comprehensive Größenschätzung anzuwenden weiß, sich zur Auffassung eines Gegenstandes unzureichend erweist, so soll uns, wegen dieses Mangels, das absolute Ganze der Natur selbst, als das eigentliche Grundmaß derselben, einfallen, und darin, daß er dazu Veranlassung gegeben, soll die Erhabenheit des Gegenstandes bestehen. Man sieht sogleich, daß dieß etwas ganz Zufälliges ist: das Gefühl unseres Unvermögens und die Vorstellung jenes absoluten Ganzen müßten eins und dasselbe sein, — die letztere müßte durch Reflexion auf das erstere gewonnen werden, wenn es mehr sein sollte. Dieß hat Schiller gesehen. In einem höchst wichtigen Abschnitte der „zerstreuten Betrachtungen", welchen er später weggelassen, aber Hoffmeister in seinen Supplementen (IV. S. 552 ff.) wieder an's Licht gezogen hat, zeigt er, daß die Erhabenheit des Eindrucks, welchen ein Gegenstand, den ich nicht aufzufassen weiß, auf mich macht, daraus entstehe, daß mir dabei die Unendlichkeit meines Auffassens selbst aufgeht. Dieß erreicht er dadurch,

daß er das Setzen eines Maaßes überhaupt als ein Setzen des Ichs auffaßt, mithin die Bedeutung der synthesis a priori, welche die neuere Philosophie herausgestellt hat, erkennt. So kann er dann sagen (S. 562): „Ich muß mir beim Erhabenen vorstellen, daß ich die Einheit meines Ichs nicht zur Vorstellung bringen kann, aber eben dadurch stelle ich mir ja dieselbe vor: — — das Große ist also in mir, nicht außer mir, es ist mein ewig identisches, in jedem Wechsel beharrendes, in jeder Verwandlung sich selbst wiederfindendes Subject".

Es war nicht schwer, auf diese Weise einen Ausdruck für das Erhabene überhaupt, der nicht bloß vom Mathematischen gälte, zu finden. Schiller hatte bereits Verstand und Moralität, welche bei Kant zwei ganz verschiedene Arten desselben begründen, unter den Begriff des Formtriebes vereinigt. Dieser bedeutet aber Setzen des Ich, also Thätigkeit, somit ist das Erhabene eine Hemmung der Thätigkeit, oder ein Leiden, welches gleichwohl mit einem Lustgefühl verbunden ist.

Allein diese letztere Bestimmung kann keinen andern Sinn haben, als daß wir uns durch dasselbe nur auf andere Weise in Thätigkeit versetzt finden; ein Leiden an und für sich kann, weil es eine todte Aeußerlichkeit setzt, die wir nicht zu überwinden vermögen, niemals anders, denn als ein Abbruch, der unserer Existenz geschieht, gefühlt werden. Dieß brachte Schiller auf die Annahme einer idealen Ueberwindung, mit deren Entdeckung der Kreis seiner ästhetischen Grundbegriffe durchlaufen war. „Kann der Mensch, sagt er in der zuletzt namhaft gemachten Abhandlung, den physischen Kräften keine verhältnißmäßige physische Kraft mehr entgegensetzen, so bleibt ihm, um keine Gewalt zu erleiden, nichts Anderes übrig, als ein Verhältniß, welches ihm so nachtheilig ist, ganz und gar aufzuheben, und eine Gewalt, die er der That nach erleiden muß, dem Begriffe nach zu vernichten. Dieß heißt aber nichts anderes, als sich derselben freiwillig unterwerfen". Der allgemeinste Ausdruck endlich desjenigen, wessen er praktisch nicht Herr werden kann, des Restes, welcher nach aller sittlichen Durchdringung der Welt immer übrig bleiben wird,

und sollte es auch nur in der unentfliehbaren Nothwendigkeit des Todes sein, ist das Schicksal. Daher ist Schillers ganze Lehre in dem Worte zusammengefaßt, daß das Erhabene, insofern es einen Angriff auf unser menschliches Selbst enthält, oder das Pathetische, eine Inoculation des Schicksals sei.

Zwar darf es nicht verschwiegen werden, daß hiemit wiederum zunächst nur ein Anhang zur ästhetischen Erziehung gegeben sein soll; es wird nicht abgeleitet, in wiefern sich dieß Erhabene nun gerade im Kunstwerke der Tragödie darstellen müsse. Er nennt als erhabenes Object die Weltgeschichte, die als solche doch höchstens für eine Naturschönheit gelten kann. Aber wenn uns dabei sogleich einfallen muß, daß er sich auch als Historiker thätig bewiesen, und daher bei jenem Ausspruche vermuthlich zunächst an die von ihm bearbeiteten Theile gedacht habe, so ist es überhaupt nicht schwer, in diesem Betracht seine Theorie mit der großartigen Ausübung, welche seine letzte Periode ausfüllt, zu vermitteln.

Hat nämlich unser ganzer Versuch die Aufgabe gehabt, die Schicksale zu verfolgen, welche die Theorie des Schönen und der Kunst vermöge ihrer Auffassung von Seiten der praktischen Philosophie her zu erfahren hatte, so sind wir jetzt zu dem Punkte durchgedrungen, an welchem diese Verhältnisse sich in sich selbst abschließen. Wenn auch in der Kunst das Praktische sich über sich selbst hinausgetrieben hatte, so ist es doch noch an ihr sichtbar, daß sie von demselben herkommt. Das wahre Praktische bestand nach Schiller darin, daß wir uns selbst als Totalität zu setzen suchen. Diese Bewegung kann nicht verloren gegangen sein, wenn diese letztere erreicht ist, denn wie sollte eine Thätigkeit sein, wenn sie nicht das Ursprüngliche wäre? Da aber die Totalität hier nichts mehr hat, was sie noch nicht durchdrungen und in sich verwandelt hätte, so kann ihre Thätigkeit nur darin bestehen, daß sie sich selbst sich gegenübersetze, und zwar nicht als Totalität, denn alsdann würde sie bald unterschiedslos in sich zusammensinken, und die Thätigkeit würde vielmehr erlöschen — sondern als Einzelnes, oder als Kunstwerk. „Jedes Werk, schreibt Schiller an Goethe, enthält Totalität, wenn es Charakter

hat". Es wird also gerade durch das Besonderste die Allgemeinheit als solche realisirt. Hiemit ist der schöne Gegenstand als bestimmter, den Kant auf so äußerliche Weise durch die Normalidee zu erklären suchte, aus dem Mittelpunkt der Sache selbst abgeleitet. Sein Name aber ist „die Gestalt". Durch diesen Ausdruck den schönen Gegenstand für immer von dem Dinge der gemeinen Erfahrung geschieden, und, bei Beseitigung alles praktischen Inhalts der Kunst, das Bleibende der praktischen Auffassung derselben, nämlich dieß, daß sie nur als vom Menschen Gesetztes und fortwährend Gesetztwerdendes, oder durch einen zeitlosen Act überhaupt ein Dasein hat, erkannt zu haben, ist Schiller's Verdienst um die Aesthetik. Hat er die letztere Seite der Sache verhältnißmäßig ausführlicher, als die erstere, behandelt, so findet dieß seine Erklärung darin, daß ihm als productivem Künstler das übergreifende Verfertigen näher lag, als die Geschlossenheit des Werkes, welche sich besonders dem Beschauer bemerkbar macht, für jenen aber ein Selbstverständniß ist. Auch bedurfte es, wenn sein Philosophiren über das Schöne, wie gleich anfänglich bemerkt wurde, die wesentliche Seite hatte, ihn in sich selbst zum Höchsten zu steigern, gerade für die letzte Forderung der Kunst, sobald sie ihm persönlich aufgegangen war, am wenigsten der theoretischen Erörterung.

Der bisherige Zustand der Anthropologie und Psychologie.

Eine kritische Uebersicht

vom Herausgeber.

(Fortsetzung).

Der Begriff des reinen Ich. — Der Spiritualismus und Naturalismus. — Die Phrenologie.

VII.

Wenn wir nun um uns blicken, um zu sehen, von welcher Seite her historisch für den bei Hegel völlig fehlenden Moment des Individuellen und Concreten *) sich eine Ergänzung finde; so bietet sich eine solche, wie schon gezeigt, überhaupt im Herbart'schen Systeme, specieller für die hier verhandelten Fragen in seiner Psychologie. Wie Herbart gleich bei dem Einschreiten in seine Metaphysik nicht anhob von der Entwicklung allgemeiner Begriffe an einem Realen, wie er daher auch das „Wirkliche" (Seiende) auf das Bestimmteste vom „Sein" unterschied, und so von der Frage ausging, „was da gegeben", was das Reale selber sei, indem wir es zufolge dieser seiner Gegebenheit mit gewissen Begriffen (des Seins, der Qualität, des Beharrens und der Veränderung, der Materie oder des Erscheinens des Realen im Raume, in der Zeit und mit Bewegung) in Verbindung setzen müssen **): so ist auch in seiner Psychologie nicht dies allein oder ursprüng-

---

*) Vgl. im vorigen Heft S. 93 ff.

**) Hauptpunkte der Metaphysik zu Anfang; allgemeine Metaphysik II. S. 73 ff.

lich die Aufgabe, mit irgendwelchen Allgemeinbegriffen den Begriff des Geistes auszustatten oder diesen aus solchen Begriffen dialektisch hervorgehen zu lassen, sondern zu bestimmen, was das Wesen desjenigen Realen sei, welches uns als ein vorstellendes, bewußtes Reale erfahrungsmäßig gegeben ist. Der durchgreifende Unterschied dieser ganzen Verfahrungsweise von der Hegel'schen leuchtet ein; ebenso, wie in ihr gerade ein von Hegel schlechthin Verabsäumtes zu finden ist.

Allgemeines „Sein" aber, All-Leben, Weltseele, „allgemeiner Geist", persönlich werdend erst in unendlichen Einzelgeistern, und wie diese metaphysischen Gespenster weiter heißen, welche man jetzt als die Alles erklärenden Schlagwörter ausspielt, würde er, wenn er von ihnen Notiz genommen hätte, mit uns für bewußtlos hypostasirte Begriffsabstracta erklärt, er würde sich, gleich uns, den Beweis ausgebeten haben, daß Leben, Geist in der That nur allgemeine Substanzen sein können, das Individuelle bloß die vereinzelte, für sich substanzlose Bethätigung jener universellen Kräfte. Diesen Beweis, den wir von den Gegnern noch zu erwarten haben, werden sie indeß wohl uns schuldig bleiben. Sie hätten zunächst die allgemein metaphysischen Gründe zu widerlegen, durch die wir die Nothwendigkeit endlicher Substanzen nachgewiesen; bis jetzt haben sie nur sie zu ignoriren sich begnügt. Aber je weiter die Betrachtung in das Reale hineingeht, desto unabweislicher muß sie die Eigenthümlichkeit alles Daseins im Universellen zugestehen, und selbst die neuere Naturforschung weist in allen ihren Theilen darauf hin, die Vorstellung bloß allgemeiner Naturkräfte als eine ungenügende Einseitigkeit abzulegen.

Neben diesem Hauptverdienste Herbart's, auf eine auch in der Psychologie von der herrschenden Denkweise zurückgedrängte Auffassung wieder eingelenkt zu haben, bleibt sogleich auch noch das specieller psychologische Verdienst ihm nachzurühmen, dem wahren Begriffe des Ich tiefer nachgeforscht und auch hier eine hergebrachte Begriffsverwechselung oder Ungenauigkeit in's Klare gebracht zu haben. Dieß steht sogar mit dem Probleme von der Substantialität des Einzelgeistes in innigerem Zusammenhange, als

der erste Blick es verrathen möchte: so ist es der Mühe werth, näher darauf einzugehen.

Alles, was im Bewußtsein, aber unmittelbar zugleich nur für das Bewußtsein ist, — das Innerliche, Subjektive, — wird von der bewußten Seele (d. h. von dem Realen, welches, indem es ist, zugleich Wissen dieses Seins ist) eben damit als ihre eigene Zuständlichkeit auf sich bezogen, an jenes ursprüngliche Wissen von sich (Ich-Vorstellung) angeknüpft und als nähere Bestimmung desselben ihm subsumirt; die Ich-Vorstellung ist immer zugleich Vorstellung des Ich in einer bestimmten Zuständlichkeit, weil das Reale, das in ihm sich weiß, stets nur in bestimmter, unterschiedener Zuständlichkeit ist. Aber diese ist eben damit nicht nur eine mannigfaltige, sondern an dem Einen Realen eine wechselnde, und so werden von diesem die wechselnden Zustände zugleich auf sich selbst, als das darin Einsbleibende, bezogen. So weiß die Seele, ihnen gegenüber, sich als die Eine: d. h. unter dem Wechsel der Vorstellungen ist die Ich-Vorstellung die gemeinsame, alle begleitende und sie verknüpfende: nur an ihrer Einheit kann der Wechsel gewußt werden; aber auch umgekehrt gelangt am Wissen des Wechsels das Bewußtsein der Einheit erst zu Energie und Dauer. — Alles dies bezeichnet Kant's „Einheit der Apperception". Aber auch sein weiterer Satz, in welchem er den Begriff der Apperception näher analysirt: „die Vorstellung: ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können"; enthält in dem Zusatze des „Könnens" eine wichtige und folgenreiche Bestimmung. Es ist darin nicht nur unterschieden das Ich, welches alles Andere, auf dasselbe Bezogene, und sich zugleich vorstellt, von dem Ich, welches sich in seiner reinen Einheit vorstellt: — der Fortschritt vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein ist ebenso bezeichnet, als beides scharf aus einander gehalten; — sondern es ist auch darauf hingewiesen, daß das Ich selber nichts Reales, sondern lediglich die Grundvorstellung desjenigen Realen sei, welchem die Eigenschaft des Bewußtseins (das Prädikat „ich denke" sich beilegen zu können) zukommt. Und dies ist es, für wie unscheinbar auch diese Unterscheidung

auf den ersten Anblick sich geben möge, worauf wir auch jetzt noch vollen Nachdruck zu legen haben.

Die Seele nämlich ist durchaus dem „Ich" nicht gleichzusetzen, so gewöhnlich auch dies einem immer mehr sich vernachlässigenden philosophischen Sprachgebrauche geworden ist. Ich ist überhaupt gar nichts Substantielles, sondern eine das Substantielle, Reale, welches die Seele ist, begleitende Allgemeinvorstellung derselben. Nicht einmal das entspricht genau der Wahrheit, zu sagen: die Seele ist ein Ich, sondern die Seelensubstanz, indem sie ist, weiß sich zugleich, hat die Ichvorstellung. Auch der Ausdruck: das Ich ist kein völlig angemessener, ja er kann, — wie es wirklich geschehen ist, — zu trügerischen Folgerungen verleiten; indem der Artikel „das" ihm eine Selbstständigkeit und Realität zu leihen scheint, die in ihm gerade nicht ist, sondern in demjenigen, dessen Allgemeinprädikat lediglich es bedeutet.

Dieser erste, wie es zunächst scheint, unverfängliche Irrthum hat jedoch nun viele andere, der schwersten Art, nach sich gezogen. Indem man sich gewöhnte, das Ich und die Seelensubstanz für lediglich dasselbe zu halten, hat man ferner die letztere, weil sie die reale, beharrliche Einheit in ihrem gleichfalls realen Wechsel ist, sofort nun für gleichbedeutend gehalten mit dem „reinen" Ich, mit jener formalen Einheit des Sichwissens in dem realen Wechsel: die leere Form des Ich, die nun abstrakt gewordene Einheit des Seelenwesens, wurde als die Seele selber bestimmt. Dadurch war man zuvörderst schon bis dahin gekommen, dem Realen die Form, als das Wesen desselben, unterzulegen, diese somit zu hypostasiren. Darin lag das folgenreiche πρῶτον ψεῦδος der ältern Wissenschaftslehre, wodurch sie eine vergebens von ihr abgelehnte nihilistische Seite behielt. Weil aber ferner die Vorstellung: Ich nur in der steten Selbstunterscheidung von Subjekt-Objekt besteht, ein stetes Sichsetzen der Einheit in diesen Unterschied ist, wurde das Reale, dessen Prädikat das Ich ist, nicht minder als Sichsetzendes, Sichproducirendes genommen; und weil endlich das Objekt jenes Subjektes eben nur das Produkt jener sich selbst setzenden Unterscheidung ist, so schien bewiesen, daß

alles real Objektive für das Ich nur durch das Ich producirt werde. Hiermit war man zuletzt bei dem absoluten Ich, als dem real-idealen Principe, angekommen: ein individuelles mußte erst innerhalb des praktischen Theiles der Philosophie abgeleitet werden, als Moment des allgemeinen; — und dadurch war überhaupt die Bahn geöffnet zu jenem Verselbstständigen reiner Allgemeinheiten, jenem Substantiiren universaler Prädikate, welches wir als den Charakter der folgenden philosophischen Epoche bezeichnen können. Das rein substanzlos Dynamische, die Hypostasen eines unendlichen, stufenweise sich selbst hemmenden, subjektiv-objektivirenden, darum als „absolute Vernunft" bezeichneten Producirens, dann einer unendlichen Subjektivität, eines allgemeinen Geistes, erhielten den Sieg, in der Naturphilosophie, wie in dem Hegel'schen Systeme: es war nur die gesteigerte Entwicklung des Einen, unwillkürlich durch den Begriff des reinen Ich in die Philosophie eingedrungenen Grundfehlers.

Aber nicht minder entscheidend haben sich nach anderer Seite hin die Folgen dieses Irrthums in der ganzen Epoche des Kantianismus und noch jetzt überall geltend gemacht, wo von empirischer Psychologie die Rede ist, welche man uns sogar erneuert empfehlen zu müssen denkt: — auch hier ist das „Ich", — in Wahrheit nur das Resultat und die Gemeinvorstellung der hinter ihm liegenden, gewisse wechselnde Zuständlichkeiten in-sich wissenden und in Einheit zusammenfassenden Seelensubstanz, — sofort zur „Seele" erhoben, und ihr völlig gleich gesetzt, so daß dieselbe, als bloß bewußtes Wesen, ihren unbewußten Zuständen entgegengesetzt wurde, welche man, durch eine neue, nun nöthig werdende Abstraktion, insgesammt dem „Leibe" zurechnete.

Darin war jedoch eine zweite, nach anderer Richtung fließende, Quelle der folgenreichsten Irrthümer eröffnet. Bloß in Folge dieses Verfahrens, ohne eigentlichen Grund oder Beweis, wurden nun „Seele" und „Leib" oder „Seele" und „Organismus", wie Ich und Nichtich, wie direkt sich entgegengesetzte Begriffe einander entgegengehalten: alles Bewußte gehört ausschließlich der „Seele", alles Bewußtlose ausschließlich dem „Leibe", dem „Organismus"

an. Da entstand nun die Schwierigkeit, wie die zwischen Bewußtsein und Bewußtlosigkeit schwankenden, aus dem einen in das andere Gebiet übergehenden Zustände zu erklären seien, ja wie die stete Wechselwirkung und Zusammengesellung so direkt entgegengesetzter Dinge, wie „Leib" und „Seele" — nun geworden waren, überhaupt denkbar werden möge? Es entstanden Probleme und Fragen, die nicht im Objekte selbst ihren Grund und ihre Anregung hatten, sondern Produkte waren jenes abstrahirenden Denkens, welches überall nur Gegensätze hervorbringen kann: — man fragte nach dem Zusammenhange von Leib und Seele, als „entgegengesetzter Substanzen", nach dem sensorium commune, als der ausschließenden Stelle im Hirn, durch welche der an sich seelenlose, nur belebte „Organismus" mit der an sich leiblosen Seele in Zusammenhang trete; es entstand die Vorstellung einer Raumlosigkeit der Seele, die, ohne irgendwo sein zu dürfen, nun dennoch im Leibe überall wirksam gedacht werden mußte: — offenbare Widersprüche, in denen man tiefsinnige Aufgaben und verborgene Räthsel sah, während sie, — das Schlimmste, was einer Wissenschaft begegnen kann, — Täuschungen einer oberflächlichen und unachtsamen Auffassung des Gegebenen waren, die so hartnäckig an die Stelle des Wirklichen traten, daß dies zuletzt gar nicht mehr richtig gesehen wurde.

Zwar konnte es scheinen, daß Kants Raum- und Zeittheorie dieser Lehre von der absoluten Raumlosigkeit des Seelenwesens zur Unterstützung und zum triftigsten Beweise diene. Aber dieselbe Verneinung hätte sogleich auch auf seine Existenz in der Zeit ausgedehnt werden müssen: nach der ursprünglichen Consequenz der Kantischen Theorie ist dem Wesen der Seele ebenso sehr die Dauer in der Zeit, als das Beharren im Raume abzusprechen; sie ist ebenso wenig in irgend einer Zeitform, als in irgend einem Räumtheile wirklich, d. h. sie ist niemals und nirgends. Zu dem entschiedenen Aussprechen dieser Consequenz ist nun die empirische Psychologie begreiflich nie fortgeschritten: sie hätte sonst an der Seele gar nichts Wirkliches und empirisch Zugängliches mehr übrig behalten. Sie hat sich nur begnügt, die eine Hälfte, die

Räumlichkeit, ihr abzusprechen, und schon damit ein erhabenes Resultat sich zu erringen geglaubt. Wenigstens ist indeß das Vorurtheil dadurch befestigt worden, daß das Räumliche ein Niedrigeres, Geringeres, des Geistes und seiner Existenz Unwürdiges sei; und dennoch gab man die übrigen Resultate des Kantischen Idealismus auf, und glaubte weit über seine Ansichten hinaus zu sein.

Dies Alles zu widerlegen, thut nun nicht Noth; da es in der That nur auf der halb angenommenen, halb fallen gelassenen Consequenz eines philosophischen Standpunktes beruht, welcher längst seine Geltung verloren hat, so bedarf es nur charakterisirt, bezeichnet zu werden als der bewußtlos nachwirkende Rest jener Denkart, welche man in ihren Principien ausdrücklich zu verläugnen sich angelegen sein läßt. Ebenso hat, was den positiven Gegenbeweis betrifft, die nachhegelsche Metaphysik, namentlich die des Referenten, den Hauptnachdruck schon lange darauf gelegt, nachzuweisen, daß Raum und Dauer, als unmittelbare Specifikationen der Kategorie der Quantität, ebensosehr und ganz auf gleiche Weise, wie diejenigen Kategorieen, welche Kant die des Verstandes nannte, Grundformen alles Wirklichen seien, daß schlechthin alles Natur- wie Geistes-Reale, bis zu Gott hinauf, nur als Raum- und Zeitwirklich (Raum und Zeit setzend-erfüllend) gedacht werden könne, was für das Princip der Psychologie und das Verhältniß des Geistes zu seiner Raumrealität eine ganz veränderte Grundlage geben muß. Dennoch ist zu bekennen, daß dem entschiedenen Ergreifen dieser spekulativ allein klar abschließenden und auch einzig naturgemäßen Auffassung jene Ueberbleibsel halbkantischer Denkweise noch mächtig entgegenstehen, daß die Naturlosigkeit Gottes und des menschlichen Geistes noch immer zu den hergebrachten Axiomen der philosophisch Gebildeten gehört, bei deren Antastung sie sogleich befürchten, in naturalistische und materialistische Vorstellungen gestürzt zu werden. Umgekehrt sollten sie darin eine Bewährung von der Macht des Geistes erblicken, daß er völlig die Natur zu durchdringen, sich in ihr durchaus zu vergegenwärtigen, sie sich zu unterwerfen vermag, und den Sieg

des Idealismus, daß die Natur nicht mehr, wie selbst noch bei Hegel, als die Negation des Geistes gefaßt wird, sondern als das ihm untergebene, widerstandlose Verwirklichungsmittel desselben, welche Widerstandlosigkeit derselben und so die unmittelbare Uebermacht des Geistes über die Natur viel weiter reicht, als die gewöhnliche Erfahrung uns dies annehmen läßt. Wir erinnern nur an die (zum Zeichen, daß das Princip ihrer Erklärung noch nicht gefunden war, mit dem allgemeinen Ausdrucke des „Magischen" belegten) Fernapperceptionen und Fernwirkungen des Geistes, in denen er noch auf intensivere Weise das eigentlich Trennende, Negative, der Natur, die Raumunterschiede überwindet, als dies schon in der normalen Apperception und Willensäußerung geschieht, aber dort und hier nur auf analoge Art, und gleichmäßig darin seine vollherrschende Gegenwart in der Natur erweisend. —

Um sodann noch in einigen weitern Zügen die an jene Grundlagen sich anknüpfenden falschen Consequenzen zu charakterisiren, so war hierdurch, was die empirische Psychologie betrifft, die ganze Lehre von den mannigfachen, auf die Einheit des Ich übergetragenen Seelenvermögen eingeleitet. Da nämlich dem also substantiirten, an sich selbst aber substanzlosen Ich irgend ein Inhalt beizulegen war, so konnten nur jene bewußten Zustände, welche die Seele in der Ichvorstellung verknüpft, als der eigenthümliche Inhalt einer Selbstbestimmung des Ich, als bleibende Eigenschaften oder Selbstbestimmungen desselben, ihm zugeschrieben werden. Sie wurden zu Vermögen desselben gestempelt, und nun hieß es: die Seele oder das Ich hat die und die Vermögen, welche vollständig auszumitteln nun der „innern Erfahrung" überlassen blieb. Daraus der Inhalt und die Methode der empirischen Psychologie, die Thatsachen des Bewußtseins aus der innern Erfahrung zu sammeln, nach bestimmten Hauptbegriffen zu ordnen und zu beschreiben. Als psychologischer Vorarbeit haben wir derselben schon ihren vollen Werth eingeräumt; aber die empirische Psychologie, wie wir noch jüngst vernommen haben, geht zugleich darauf aus, das Gegebene zu „erklären". Dennoch war man über das eigentlich zu Erklärende, ja Problematische, schon hinausgegangen: denn indem

man dem Ich ein fertiges Erkenntnißvermögen, daneben dann zwei ebenso fertige Gefühls- und Begehrungsvermögen sammt der zahlreichen Sippschaft vielfach verzweigter Untervermögen beilegte: so war die eigentliche Schwierigkeit, wie das Eine Ich dennoch in ein so Unterschiedliches, wie Erkennen, Fühlen, Wollen sich theilen könne, schon übersprungen. Ja möge es den Vertheidigern dieser Betrachtungsweise nicht entgehen: — man hat sich eigentlich die Wurzel und Quelle alles Erklärens abgeschnitten, indem man das Reale, Substantielle der Seele, welches ebenso realer Affektionen, Umstimmungen und Gegenwirkungen fähig ist, unbeachteter Weise in ein hohles, in der Luft schwebendes Ich verwandelt hat, in eine abstrakte Monade, von der, wenn man consequent denken wollte (Fichte hat es dargethan), schlechterdings unbegreiflich ist, wie etwas Anderes in ihren Umkreis fallen, für sie existiren könne, denn nur ihre Selbstbestimmungen, ein ebenso nur Schematisches, wie es selbst lediglich das in sich selber sich abspiegelnde Urschema ist.

VIII.

Diesen principiellen Unzulänglichkeiten insgesammt hätte nun die Kritik Herbart's ein Ende machen können, welcher den Begriff eines reinen, aber substantiirten Ich, ebenso den der Seelenvermögen, in ihrer Nichtigkeit zeigte. Mit Letzterm scheint er gesiegt zu haben in der allgemeinen Meinung der Wissenschaftlichen: jener Nachweis dagegen scheint weniger klar durchgedrungen zu sein, ohne Zweifel darum, weil er sich bei ihm mit eigenen, noch mancherlei Problematisches übrig lassenden Untersuchungen verwickelte. Es wird daher nicht überflüssig sein, dies Resultat auf selbstständige Weise noch weiter auszuführen, als es im Vorhergehenden geschehen, und es kritisch besonders nach der Seite zu wenden, auf der es der nächsten Entwicklung der Psychologie hindernd in den Weg tritt, welcher Herbart jedoch nach der historischen Stellung seiner Psychologie gar keine Beachtung zuwenden konnte.

Auch in den psychologischen Lehren Hegel's und seiner Commentatoren nämlich scheint jener überkommene Grundirrthum von

dem Ich noch hindurch, ja er ist für das ganze System von den durchgreifendsten Folgen gewesen. Eben darum, weil das an sich Richtige erkannt wurde, daß „Ich" nichts Substantielles, nur das Accidenz, Prädikat eines solchen sei, wurde auch das real individuelle Ich zum bloßen πρόσωπον, zur Maske eines in ihm hindurchtönenden allgemeinen Geistes herabgesetzt: — wobei freilich nur zu erinnern bleibt, daß jener Begriff des allgemeinen Geistes sich ebenso unreal und unverständlich gezeigt hat, als der eines leeren, für sich bestehenden Einzel-Ich. War man aber einmal über diesen Punkt außer Sorge, so schien es dann sich von selbst zu verstehen, daß auch im Gebiete des Geistes das Individuelle keine Wahrheit habe, sondern nur das wechselnd Erscheinende am Allgemeinen, hier am substantiellen Geiste sei. Wir brauchen diese Lehre in ihrem allgemeinen Charakter und in ihren besondern Consequenzen nicht weiter zu entwickeln.

Aber ebenso dürfen wir nur daran erinnern, daß diese ganze Grundansicht, sofern sie mit metaphysischen Prämissen zusammenhängt, bereits aus ebenso allgemein metaphysischen Principien widerlegt worden sei (vgl. VI. S. 94). Unsere ontologischen Darstellungen haben gezeigt, daß der Begriff endlicher Substantialitäten ein nothwendiger Wechselbegriff ist, zu dem nicht mehr bloß abstrakt (oder unvollständig) gedachten der absoluten Substanz, gerade aus demselben Grunde, warum der Begriff der realen, lebendig wirkenden Einheit ein Nichteines, real Unterschiedenes, als das zu Vereinende, in ihr nothwendig macht. Dies allgemeine Resultat zeigt sich nun am Begriffe des Ich von einer besondern, und zugleich neuen Seite. Es kann an ihm nachgewiesen werden, daß es selbst nichts Substantielles sei, wohl aber Merkmal, Prädikat eines Realen sein müsse, welches eben durch die Bethätigungen, in denen es, sich selber und andern Ichen, als Ich offenbar wird, durchaus als individuelle, nicht als bloß allgemeine Substanz sich zeigt.

Wir können diesen Satz, theils mit Rücksicht auf das allgemein vorauszusetzende metaphysische Resultat, theils im Hinblicke auf den gegenwärtigen psychologischen Zusammenhang, auch so aus-

drücken: Gewissen endlichen Substanzen (den Menschenseelen) kommt, im Unterschiede von andern, das Vermögen zu, ihre wechselnden Zuständlichkeiten zugleich in bewußter Einheit zu durchdringen, und so Iche, für sich seiende Substanzen zu sein. Hierbei ist die Substanz ebenso der reale Träger des Ich, wie das Ich nur Merkmal, Selbstankündigung der Substanz. Es selber ist nur die Allgemeinvorstellung, in welcher jenes Reale seine zugleich vorgestellten Zuständlichkeiten zusammenfaßt und deren Mannichfaltigkeit so auf Sich, als das Eine, bezieht. „Reines Ich" giebt es demnach überall nicht; für sich gefaßt, nicht befestigt an einem Realen, das, im Bewußtsein sich ergreifend, die Ichvorstellung, als das seine reale Einheit Begleitende, dadurch stets producirt, ist es ein bloßes Abstraktum, dessen „Widerspruch" Herbart nachgewiesen hat. Was weiter dabei noch zu bedenken ist, wird sich ergeben.

Hiermit schwindet auch die fernere Voraussetzung, von welcher sich die psychologischen Lehren nicht losmachen können, denen Seele und Ich ununterscheidbar in einander aufgehen: daß das Reale der Seelensubstanz nur in ihren bewußten Zuständlichkeiten bestehe. Das Bewußtlose soll dann eben nicht Seele, soll die Negation der Seele, der „Leib" sein. Und so wurde dem einzig berechtigten, den wahren Bestand des Thatsächlichen, wie der darüber gepflogenen Untersuchung ausdrückenden Satze: daß in dem Realen, welches dem Ich zu Grunde liegt, bewußtlose und bewußte Zuständlichkeiten auf's Innigste verbunden sind und in einander übergehen, die ebenso unberechtigte, als ungeprüfte Behauptung, — sogar als ein vermeintlicher Erfahrungssatz — untergelegt: der Mensch bestehe aus Leib und Seele, wo „Leib" doch nur das unbekannte und unbestimmte Gebiet des Bewußtlosen, das Ununtersuchte, bedeutet. Es ist eben die Frage, was der Leib sei, bis auf seine unmittelbarste Handgreiflichkeit herab?

Man mag nämlich die Seele entweder spiritualistisch als Immaterielles, oder materialistisch als eine „äußerst feine und sublimirte Materie" fassen: so setzt man dabei stillschweigend vor-

aus, schon zu wissen, was Materie sei? Materie nämlich, als sinnlich palpabel, wird sehr übereilter Weise für bekannter gehalten, als das Unsichtbare, der Geist. Der Begriff der Materie ist vielmehr selbst ein naturphilosophisches Problem, so oberflächlich gefaßt aber, wie es hier geschieht, und wie auch der Leib nur als das Materielle bezeichnet wird, ist er durchaus eine unbestimmte Abstraktion, in der sehr viele höchst ungleichartige sinnliche Erscheinungen zusammengefaßt werden; es ist dasselbe Unbekannte, was uns vorhin schon in der Vorstellung des „Leibes" begegnete. Wenn daher Spiritualismus und Materialismus sich in der Behauptung vereinigen, daß der Leib „Materie" sei, so haben sie nur den unbestimmten Ausdruck mit einem noch unbestimmtern, weil abstraktern, vertauscht. Kann doch der Leib nicht bloß Materie sein.

Vielmehr ist es eine alte Voraussetzung, daß die an sich „todte" Materie im Leibe von organischen Kräften (der „Lebenskraft") belebt, gestaltet, bewegt werde, und der Gegensatz, nach welchem der Mensch aus Seele und Leib bestehen sollte, dehnt sich jetzt um ein Glied weiter aus: daß er entweder aus Geist und aus Lebenskraft sammt Leibe, oder aus Geist sammt Lebenskraft und aus Leibe bestehe, indem jene entweder näher nach der Seite des Geistes oder nach der des Leibes hingezogen werden kann. An ihr, der organischen Kraft nämlich, haben wir ein Mittleres erhalten, von dem es auch bei dem hartnäckigsten Bestehen auf dem Begriffe des Gegensatzes zweifelhaft werden muß, ob hier noch ein solcher zwischen dem Geiste und der organischen Kraft walten könne? Sollte nicht das Reale, welches gewisse eigene Zuständlichkeiten zugleich zur Vorstellung erhebt und darin sich als Ich setzt, die bewußte vernünftige Seele, dasselbe sein können mit demjenigen, welches im Lebensprocesse den äußern Leib erbaut und erhält, und zwar um so mehr, je entschiedener auch im letztern eine vernunftgemäße Thätigkeit sich gegenwärtig zeigt, so daß die bewußte Seele und die bewußtlos bleibende organische Kraft nur als die beiden verschiedenen Seiten Ein und desselben an sich vernünftigen Realen anzusehen wären? Wenn man darauf mit Ja

antworten müßte, so wäre dadurch Nichts behauptet, was im Geringsten das Wesen des Geistes preisgegeben, dem Materiellen genähert hätte, — falls man nämlich nicht bis zu der auch in diesem Zusammenhange schon sinnlosen Behauptung fortschreitet: daß die organische Kraft (diese einigende, aus der Idee des Organismus heraus die Mannigfaltigkeit aller seiner Theile gestaltende und beherrschende Macht) nur Produkt sein solle aus der Zusammensetzung der im Körper vereinigten Stoffe. Muß vielmehr einleuchten, daß die organische Kraft, als das objektiv Vernünftige, an sich selbst schon schlechterdings hinausliegt über alle bloß materialistischen Vorstellungen, welche sich an ihr als durchaus ungenügend erweisen: so folgt daraus, um wie viel weniger in den Akten des Bewußtseins eine bloß materielle Substanz, wie „fein und sublimirt" auch gedacht, wirksam sein könne. Schon eine gründliche Einsicht vom Wesen der organischen Kräfte muß allen bloß materialistischen Voraussetzungen völlig ein Ende machen; aber damit sind auch die Vorstellungen widerlegt, welche im „Leibe" wesentlich nur Ausgedehntes, Stofflichkeit erblicken, im Gegensatze mit der Seele (dem Geiste), als der nichtausgedehnten, bloß denkenden (vorstellenden) Substanz. Dieser Dualismus ist die Grundlage des in diesem Betracht ebenso einseitigen Spiritualismus, der sogar, wie sich hier zeigt, in der Verkennung und Herabsetzung des Lebens und des Organischen überhaupt ganz auf demselben Boden mit dem Materialismus steht, durch das hartnäckige Verharren im bloßen Gegensatze von Seele und Leib aber, was seine theoretische Konsequenz und Bündigkeit betrifft, sogar tief herabsinkt unter den Materialismus, welcher, indem er den Menschen wenigstens aus einem monistischen Principe zu erklären sucht, ungleich konsequenter ist, als jener, und ohne tiefere Prüfung, auf den ersten Anblick wenigstens, ungleich haltbarer erscheint, als die entgegengesetzte spiritualistische Ansicht. Durch das Dualistische, was im Spiritualismus liegt, wird er nämlich genöthigt, bei allen näher eingehenden Fragen nach dem eigentlichen Zusammenhange von Leib und Seele, nach der Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen diesen beiden „entgegengesetzten" Substan-

zen, zu den abenteuerlichsten Hypothesen seine Zuflucht zu nehmen. Wir reden nicht von der Theorie des Occasionalismus bei den Cartesianern oder von der Leibnitz'schen vorausbestimmten Harmonie: ihr Resultat ist eigentlich nur das scharfgefaßte philosophische Bewußtsein von der Unbegreiflichkeit des also gefaßten Problemes, von dem absoluten Widerspruche, zwei an sich entgegengesetzte Substanzen in irgend einer unmittelbaren Wechselwirkung zu denken. Deßhalb soll Gott oder eine von Gott vorausgetroffene „Einrichtung" das Vermittelnde sein: die Lösung des Problems wird in den allgemeinen Urgrund der Dinge zurückgeschoben, worin freilich am Ende auch die Ursache jenes Zusammenhangs von Leib und Seele zu suchen ist. Aber das eigentliche Wie desselben bleibt dabei völlig im Dunkel; Gott oder die besondere „Einrichtung" ist hier nur, wie so oft, das asylum ignorantiae. Unerwarteter Weise werden wir in dieser Frage sogar bei Herbart einer ähnlichen Auskunft begegnen.

Wir reden vielmehr von denjenigen Hypothesen, welche mit jener dualistischen Grundansicht zusammenhangen und noch gegenwärtig in Geltung sind — besonders bei Naturforschern und Aerzten, welche durch sie der Klippe des Materialismus aus dem Wege gehen wollen, ohne sich zu dem wahrhaft Entscheidenden und Gründlichen erheben zu können. Wir erinnern bestimmter hierbei an die noch kürzlich von Neuem ausgebildete Lehre von einem Centraltheile im Körper (im Hirne), in welchem, als dem Sensorium commune, alle Nerven und deren Empfindungen ihren gemeinschaftlichen Einheitspunkt finden, und von welchem umgekehrt alle (willkührlichen und unwillkührlichen) Einwirkungen der Seele auf den Leib sich verbreiten sollen. Da nur durch dessen Vermittelung der Leib mit der Seele zusammenhangen, beide überhaupt für einander existiren sollen, so wurde derselbe der Sitz der Seele, oder, etwas weniger sinnlich, darum jedoch nur desto unbestimmter und vieldeutiger, das Seelenorgan genannt. Der Physiologie und Anatomie wurde nun die Untersuchung überwiesen, an welcher Stelle des Hirnes der Punkt anzutreffen sei, in welchem das Centralende aller Nerven zusammenlaufe: dieser nämlich sollte das Seelenor-

gan sein. Je kleiner man sich denselben dachte, desto mehr, meinte man, verliere sich die Schwierigkeit der Annahme, wie ein schlechthin Unräumliches (die Seele) mit einem Ausgedehnten (dem Körper) in Zusammenhang treten können: — als ob auch das Kleinste nicht immer noch theilbar, mithin ausgedehnt wäre, und es daher nicht ebenso unerklärlich bliebe, wie vorher, wie die Seele, diese der Voraussetzung nach schlechthin nicht ausgedehnte, nur vorstellende Substanz, mit irgend einem Körpertheile, auch von kleinster Ausdehnung, in unmittelbare Berührung treten könne!

Lange Zeit hat nun diese Hypothese vom Seelenorgane selbst der anatomischen Erforschung des Hirns und der Nerven das Vorurtheil aufgedrückt, an irgend einer einzelnen Stelle desselben eine Vereinigung aller Centralenden des Nervensystems finden zu wollen, einen letzten und kleinsten Mittelpunkt, als Sammelplatz aller Empfindungen, die von hier aus unmittelbar in das Bewußtsein überspringen! Was man aber sucht, glaubte man finden zu müssen, und so giebt es, nach Hartmann's Nachweisung *), keinen ausgezeichneten Theil des Hirnes, in welchem man jenes Centralorgan nicht gefunden zu haben meinte.

Dennoch, wiewohl es noch jetzt namhafte Physiologen giebt, welche an der endlichen Nachweisung eines solchen einzelnen Mittelpunktes im Hirn nicht verzweifeln, so hat doch die unbefangene und von Voraussetzungen keinerlei Art beschränkte physiologische Forschung neuerer Zeit solche Aussicht immer unwahrscheinlicher gemacht. Vielmehr gehört es zu den durch übereinstimmende Beobachtung der neuern Physiologen ziemlich festgestellten Erfahrungssätzen, daß kein einzelner Theil, sondern das ganze Hirn, selbst mit Zuziehung des kleinen, als des Centralorgans der motorischen Nerven, „Organ" oder „Sitz" der bewußten Thätigkeit der Seele sei. Wir dürfen dies Resultat in keinem Betrachte für gering oder unbedeutend achten, sondern nur seine allgemeine spekulative Bedeutung fassen, um es in seiner durchgreifenden Erheblichkeit zu er-

*) „Der Geist der Menschen" rc. 2te Aufl. 1832. S. 221.

kennen; es muß sogar noch einen Schritt weiter geführt werden. Ueberall, wo die bewußte Seele sich wirksam zeigt, sei es empfindend oder wollend, da ist sie auch im Leibe gegenwärtig, so gewiß ihre Gegenwart nur in ihrer Wirksamkeit besteht. Es ist daher noch zu wenig gesagt, das Seelenorgan nur auf das Hirn oder die beiden Hemisphären des großen Hirns einzuschränken: es reicht so weit, als die Empfindung im Organismus verbreitet ist, welche nicht ohne Selbstverdoppelung, ohne eine Analogie des Bewußtseins, denkbar ist. Der Sitz der Empfindung ist daher nicht im Hirn oder in einem dort irgendwo sich aufhaltenden Seelenorgan zu suchen (eine mit den obigen Prämissen eng zusammenhängende ganz unbegründete Hypothese, welche in der Lehre von den Sinnen eine Menge von erkünstelten Schwierigkeiten veranlaßt hat), sondern in dem Peripherieende der empfindenden Nerven selbst. Bis dahin erstreckt daher auch die bewußte Seele ihre Wirksamkeit oder Gegenwart. (Dies läßt sich bis herab auf die einzelnen Fragen nachweisen, die eine Theorie der Sinne zu lösen hat; wir werden künftig in einer selbstständigen Darstellung der Wissenschaft von der Seele zeigen, wie nur unter letzterer Voraussetzung auch eine genügende Lösung des bekannten Problemes von dem Aufrechterscheinen der Gesichtsobjekte möglich wird, nicht nach der gewöhnlichen Annahme, welche den Sitz der Empfindung im Hirne annimmt, und das Percipiren der Gesichtsobjekte durch die Seele erst hinter dem (verkehrten) Bilde auf der Nervennetzhaut des Auges vor sich gehen läßt.)

Dies die Eine Seite der Sache: aber ebenso ist die ergänzende andere festzuhalten, daß die Seele, wiewohl als organische Kraft in allen Theilen des lebendigen Organismus gegenwärtig, als bewußte in allen empfindenden Theilen desselben wirksam, damit dennoch nicht ausgedehnt und theilbar sei in dem gewöhnlichen Sinne, welchen man allein bisher bei Erwähnung räumlicher Verhältnisse kannt. Sie ist vielmehr durch ihre wirksame Allgegenwart im Organismus das die eigene Räumlichkeit und Theilbarkeit desselben Ueberwindende, in ihre Einheit Aufhebende: das Auseinander seiner Theile ist in der sie durchdringenden Beseе-

lung ein Ineinander derselben geworden; jeder nimmt „Theil" an der Veränderung des andern, ist ideell gegenwärtig in ihm, wiewohl real-räumlich von ihm geschieden. Nur so ist zu erklären, wie eine Empfindung, an einer bestimmten Stelle entstehend, das Ganze durchdringt, wie überhaupt eine Gemeinschaft im Organismus möglich ist.

Beseelung heißt daher Aufhebung des Raumes in seiner trennenden Bedeutung, Idealisirung des Leibes; und Seele, ganz allgemein gefaßt, ist diese Macht, als Einendes des Leibes, seinen Raum zu durchwirken, aber eben damit auch sein Trennendes aufzuheben. Diese raum- (und zeit-) überwindende, schlechthin ideelle (mithin auch alle materialistische Voraussetzungen thatsächlich weit überflügelnde) Einheit des Organismus nennen wir Seele im weitesten Sinne. Wie sollte nun der gleiche Begriff nicht auch von der Seelensubstanz, die zum Selbstbewußtsein hindurchbricht, und von der Macht des bewußten Lebens gelten? So ist der Spiritualismus in seinem positiven Bestande gerechtfertigt; aber er hat die völlig unhaltbare und grundverwirrende Vorstellung eines Außereinanderseins, von Geist und Organismus aufgegeben.

Aber auch sonst mußte das Unbegreifliche und Ungereimte der spiritualistischen Lehren vom Sensorium commune einleuchten, welches jener schroffe Gegensatz hervorgebracht; man griff daher zu weitern halbspiritualistischen Hypothesen, man nahm ein Mittleres an, welches, weder nur materiell, noch bloß geistig, der Vorstellung eine leichtere Handhabe zu leihen schien, um die Wechselwirkung direkt entgegengesetzter Substanzen zu erklären. Eine in den Nerven sich ausscheidende imponderable Flüssigkeit, ein „Aether" in den Hirnhöhlen sollte nun das Vermittelnde sein; die Wirksamkeit der Seele auf die Nerven und den Körper wurde (aus Veranlassung der bekannten Versuche) einer elektrisch-galvanischen Strömung verglichen; — und noch neuerdings hat man aus diesen Gründen sich bemüht, den Sitz der Seele in den Hirnhöhlen nachzuweisen und ihre Wirkung auf den Körper durch den Nervenäther vermittelt sich zu denken *). Da nun aber die Hirn-

*) Dr. F. W. Hagen Beiträge zur Anthropologie 1811. S. 102 ff.

höhlen, wenn man physiologisch klar sehen will, keine andere Bedeutung haben können, als daß sie die leeren Zwischenräume sind, welche die Ganglien des großen und kleinen Hirns, so wie die Hemisphären des großen Hirns in ihrer Entfaltung übrig lassen, also gerade die Stellen bezeichnen, wo keine Hirn- oder Nerventhätigkeit stattfindet: so haben sie auch für die Seele, sofern diese doch in irgend einer unmittelbaren Beziehung mit ihrem Organe stehen muß, gerade gar keine oder die allergeringste Bedeutung: denn diese wird doch nicht neben oder außer dem Organe stecken sollen, durch welches sie wirkt?

IX.

Verglichen mit der theoretischen Schwäche eines solchergestalt in widersprechende Hypothesen sich verlaufenden Spiritualismus, erscheint die naturalistische Ansicht von der Seele, wenigstens ohne tiefere Prüfung, haltbarer, weil sie monistisch ist, weil sie den Menschen nicht, einer Theorie zu gefallen, in zwei entgegengesetzte Hälften zerreißt. Aber eben diese leicht zu erfassende, äußerlich entschlossene Konsequenz ist das Täuschende, Gründlichkeit und Unbefangenheit nur Vorspiegelnde dieser Ansicht, wodurch sie unter sonst klaren und kaltbesonnenen, aber mit halbem Denken sich genügenden Forschern, Physiologen, Aerzten, Weltmännern, laut, noch mehr im Stillen, zu allen Zeiten und jetzt erneuert, großen Anhang gefunden hat. Auch diese stellen wir in ihren Grundzügen dar, weniger dabei bloß einzelnen Lehrmeinungen und bestimmten Aussprüchen folgend, als die durch sich selbst sich entwickelnde Konsequenz des Ganzen in's Auge fassend.

Der Mensch zeigt während seines ganzen Lebens die unauflösliche Verflechtung von bewußten und bewußtlosen Zuständen, von Seele und Leib: wir finden nirgends einen Zustand der Seele, d. h. des Bewußtseins, oder einen Zeitmoment ihrer Wirksamkeit, in denen sie ohne den Leib wäre und wirkte. Wohl aber umgekehrt giebt es im Leibe eine Reihe von Zuständen, Wirksamkeiten und Erscheinungsweisen, an denen die Seele (in der oben angegebenen Bedeutung gefaßt) offenbar keinen Theil nimmt, deren sie sich gar nicht bewußt wird. Ohne Leib also

keine Verwirklichungsweise der Seele; wohl aber umgekehrt ohne Seele leibliche Existenz und Wirksamkeit. Somit ist die Einheit und das Wesen des Menschen nicht in seiner Seele, sondern in seinem Leibe zu suchen; auch die Seele, die Erscheinung des Bewußtseins, wird daher füglich nicht anders, denn auch nur als eine der Thätigkeitsweisen des Leibes, etwa als höchste Lebensäußerung oder vollkommenste Sensibilität, betrachtet werden können. In diesen Ausdruck läßt sich die Gesammtkonsequenz der naturalistischen Ansicht von der ältesten Zeit, bis auf die gegenwärtige, bis auf Feuerbach hin, zusammenfassen. Daß dieselbe eben deßhalb auch in die Läugnung alles Apriorischen, der Ideen, in den Empirismus, auslaufen müsse, folgt unmittelbar; auch giebt davon der eben Genannte nach seinen letzten Erklärungen ein ausdrückliches Zeugniß.

Aber wie ist aus diesen Prämissen die Einheit des Bewußtseins begreiflich zu machen, welche die Seele unter allen eignen wechselnden Zuständen und unter dem Wechsel des Leiblichen während des Lebens sich bewahrt? Dies bleibende, alle Zustände begleitende Selbstbewußtsein, die Einheit des Ich, kann auf diesem Standpunkte nur als Produkt der in sich zusammenstimmenden leiblichen Organisation gelten, als der Wiederhall, das widerscheinende Bewußtsein von der Einheit des Leibes. Der Eine Leib fühlt sich auch als Einer: dies ist das Ich. Und weil im Hirn alle Organe des Empfindens zusammenlaufen, weil es der Vereinigungspunkt aller Sensationen ist: wird es auch als Träger (als Organ) dieser Einheit des Bewußtseins, der Vorstellung des Ich, begriffen werden müssen, welche hiernach nichts Anderes wäre, als das Resultat, die Verschmelzung der dort zusammenfließenden Einzelsensationen, der Spiegel von der Einheit aller Hirntheile, welche, stets überströmt und gereizt von den in ihr sich vereinigenden Sinnenerregungen, aus ihnen die mehr oder minder lebhaft hervortretende Gemeinvorstellung erzeugt, die wir Bewußtsein und Selbstbewußtsein nennen. — Dies die konsequente Erklärungsweise, welche diese Ansicht von der Einheit des Bewußtseins zu geben hat: wir erinnern uns zwar nicht, diese Sätze mit solcher Bestimmtheit und

in dieser Gedankenfolge ausgesprochen irgendwo gefunden zu haben: indeß sind dies die nothwendigen Prämissen von Behauptungen, dergleichen seit Magendie bei französischen, englischen und einer gewissen Gruppe deutscher Physiologen auf das Häufigste sich finden, daß Bewußtsein, Vorstellen und Denken nur die ebenso eigenthümliche organische Funktion des Hirnes sei, wie auch jedem andern Theile des Organismus eine solche zukomme. Der ungeheuere Gegensatz, daß die Produkte der organischen Thätigkeit von Magen, Leber, Lunge sich als sichtbare Stoffe darweisen, die vermeintlichen Produkte der Hirnthätigkeit aber, die Vorstellungen, mit so Stofflichem in keiner Weise verglichen werden können, — dies Mißverhältniß und diese Ungereimtheit scheint sie dabei nicht zu beunruhigen. Und ebenso, wenn J. Müller im letzten Theile seiner Physiologie, wo er die Erscheinungen des Bewußtseins in den Kreis seiner Untersuchung zieht, es für möglich hält, daß das Selbstbewußtsein auch nur eine höchst lebhafte Sensation sei, gleich den Einzelempfindungen, welche die Sinne uns zuführen — was kann er Anderes damit meinen, welche Grundansicht kann ihm vorschweben, als die oben geschilderte: daß das Bewußtsein lediglich die Totalempfindung des in jenem Wechsel der Sensationen als Eins sich fühlenden Hirnes sei? Falls jedoch schon bei so namhaften Vertretern einer Wissenschaft dergleichen Aussprüche uns begegnen, wird es Zeit, sie auf ihre Konsequenz zurückzuführen und damit der Kritik zu unterwerfen.

Aber wir müssen zu diesem Zwecke noch einen Schritt weiter zurückthun. Sei nämlich vorerst auch zugegeben, daß jene Einheit des Bewußtseins bloßes Produkt von der Einheit des organischen Körpers sein könne; so erhebt sich die zweite Frage, was wiederum der Grund dieser organischen Einheit selber sei? Hierauf richtet sich jetzt das Gewicht der Entscheidung, mit welcher die naturalistische Ansicht zu stehen oder zu fallen hat. Läßt sich nämlich nachweisen, daß die organische Einheit des Körpers aus bloß materiellen Bedingungen schlechthin unerklärbar sei, daß sie selbst seelischer Art sein müsse: so ist das Hauptfundament jener Ansicht widerlegt. Läßt sich nicht einmal der körperliche Organismus,

die Erscheinung des Lebens, aus bloß Stofflichem erklären, um wie viel weniger wird dergleichen zur Erklärung des Geistes genügen. Daher sucht, ganz folgerecht, der Naturalismus so lang als möglich dieser Nöthigung auszuweichen; er muß behaupten, daß auch die organische Einheit, welche den Körper durchdringt und beherrscht, nur die Wirkung gewisser im Menschenkörper zusammentretender Stoffe sei. Aus der Combination dieser Stoffe soll, als Produkt, jene belebende und erhaltende Einheit hervorgehen, durch welche der Körper ein organischer wird und als solcher bestehen kann, und diese organische Einheit wiederum soll sich in der Einheit des Bewußtseins wiederspiegeln, und im Ich zum Selbstgefühle kommen. So wäre der Naturalismus in dem Umkreise seiner Lehren konsequent vollendet, — wenn nicht hieran gerade die ungeheuere Ungereimtheit der letzten Grundvoraussetzung an den Tag käme!

Dieser zu gefallen begeht er nämlich den gewaltigen Verstoß, die sichtbare Wirkung für die Ursache zu halten, das Produkt für das Producirende, und so das wahre Verhältniß zwischen beiden gerade umzukehren. Die Harmonie der leiblichen Erscheinung kann nicht hervorgebracht, noch erhalten werden durch irgendwelche „Combination der Stoffe"; denn diese sind gerade das Unstete, Wechselnde; sie treten ein in den organischen Umkreis und scheiden aus, sind daher das Einheitswidrige; sie müssen vielmehr stets von Neuem vereinigt, ja zur Einheit des Organischen bezwungen werden. In ihnen den Grund dieser Einheit zu suchen, wäre völlig ebenso ungereimt, wie wenn die Harmonie einer vollstimmigen Musik aus der Mischung der einzelnen Instrumente, nicht aus dem einenden Gedanken des Künstlers, hergeleitet werden sollte, wiewohl zur verwirklichenden Erscheinung derselben jene einzelnen Instrumente allerdings gehören. Und wenn man hier dem Denken, dem klargefaßten Begriffe mißtrauen möchte, so widerlegt noch vollends das Thatsächliche selbst jene Hypothesen. Es ist ein physiologischer Erfahrungssatz, daß der Körper nach bestimmtem Zeitverlaufe (sei es nach den Einen im Verlaufe von sieben, nach Andern von 10 — 12 Jahren) durch steten Stoffwechsel

sich völlig erneuert hat: ebenso wandeln sich täglich die Bestandtheile des Hirns, als des Seelenorgans, dessen Thätigkeit unser Bewußtsein bilden soll, und erneuern sich völlig. Wäre dies Bewußtsein nun bloßes Produkt ihrer Einheit: so müßte auch dies ebenso völlig neu werden, und endlich ein Anderes geworden sein, wie es von den Stoffen ausgemacht ist. Ist das Bewußtsein und Denken nur organische Thätigkeit des Hirns, so wäre mit dem stofflich erneuerten Seelenorgane auch ein anderes Bewußtsein, eine andere Persönlichkeit da; wir könnten weder die Einheit derselben (unseres Ich) während des ganzen Lebens bewahren, noch Gedächtniß, Erinnerung, bleibenden Charakter im Laufe desselben behaupten. Da nun aber die Wirklichkeit das Gegentheil von diesem Allen zeigt, so geräth die naturalistische Ansicht nicht nur mit dem Begriffe, sondern mit der universalsten Erfahrung und Grundthatsache unseres Selbst in den offenbarsten Widerspruch.

Dennoch wird sie mit Nothwendigkeit zur Konsequenz dieser Ungereimtheit hingedrängt, sofern sie in das Aeußerlich-Reale, unmittelbar Erscheinende, das Wesen des Menschen setzt, d. h. sofern sie Empirismus und Naturalismus ist. Und auch hier können wir Autoritäten, wie die von J. Müller anführen, der (wenigstens noch in der zweiten Ausgabe seiner Physiologie I. 1. S. 26) sich dahin ausdrückt: es lasse sich denken, daß die organisirende Kraft und alle Lebenserscheinungen nur die Folge, die Eigenschaft einer gewissen Combination der Elemente, einer Mischung der Stoffe seien! Eine solche aufrichtige Entschlossenheit ist schätzbar, auch wenn sie die Ansicht, welche dadurch vertheidigt werden soll, von hinten her aufhebt.

Einmal so weit gediehen, ist die sonst so nüchterne Lehre ganz ähnlichen Phantastereien Preis gegeben, als die sich bei dem Spiritualismus uns ergaben. Weil die Erscheinungen des Geistes, des Bewußtseins, offenbar mit allem bloß Stofflichen unverträglich sind, muß irgend eine feinere, unsichtbare Materie als deren Träger und Grund erdacht werden: die Seele ist ein feines, imponderables Fluidum, ganz analog dem, was bei den Spiritualisten das Sensorium commune war; dasselbe wird überall von den

Nerven ausgeschieden, durchströmt den ganzen Körper, und, an gewissen Stellen desselben sich concentrirend, erzeugt es dort eben diejenige Erscheinung, welche wir Empfindung nennen. So wird auch erklärt, warum das Hirn das Bewußtsein producire, und so zugleich Organ desselben werde: es bringe, als die stärkste, concentrirteste Nervenmasse, auch jene Seelenflüssigkeit in größter Quantität hervor, welche daher das hellste, lebhafteste Empfinden, das Selbstbewußtsein, zu erzeugen vermag. Uebrigens sei das Nervensystem, namentlich Rückenmark und Hirn, am Besten einer voltaischen Säule zu vergleichen; auch stehe die Seelen- und Nervenwirkung mit der Elektricität in deutlichster Analogie, weil — diese noch nach dem Tode in den Muskeln Zuckungen erregen könne *).

---

*) Zwar ist der Antheil der Elektricität am Nervenleben von J. Müller wieder bezweifelt worden, aus dem empirischen Grunde, der, oberflächlichen Analogieen gegenüber, gewiß zunächst auf Beachtung Anspruch hat, daß er bei allen seinen Untersuchungen über die Nerven auch mit dem allerreizbarsten Elektrometer keine Spur von Elektricität habe entdecken können. Aber man könnte sagen, daß sie hier, am organischen Körper und durch organische Medien, anders wirke, als im Unorganischen, für dessen Elektricität jenes Instrument eigentlich nur sich empfindlich zeigt, ebenso wie auch Wärme und Atmosphäre erwiesener Maaßen in weit reichern Unterschieden auf den lebendigen Organismus wirken, als unsere physikalischen Wärmemesser und Barometer darzustellen vermögen. — Zutreffender und allgemein eingreifender möchte vielleicht daher die Betrachtung sein, daß auch die stärkste elektrische Einwirkung nur Zuckungen, das Kranke, Lebenswidrige, der gesunden Lebenswirkung Entgegengesetzte, hervorgerufen habe. In dem klassisch dafür gewordenen Experimente von Ure erregte man durch die elektrische Strömung, die man in verschiedenem Umfange durch den Körper leitete, auch in verschiedenem Bereiche Muskelbewegung: so brachte man durch Erregung der Muskeln des Zwerchfells ein Analogon des Athmens, aber ohne Herz- und Pulsschlag, hervor; die Verzuckungen des Gesichts hatten einen so entsetz-

Wir wollen nicht das gänzlich Willkührliche, Unbewiesene dieser Behauptungen rügen, wir wollen zuletzt nur noch den absoluten Widerspruch hervorheben, der darin liegt, einer noch so verdünnten Stofflichkeit, die doch niemals aufhören kann, Stoff, ein einfaches Nebeneinander von Theilen zu sein, irgendwelche Akte des Bewußtseins, von der Empfindung bis hinauf zum Denken, unterzulegen, welche Selbstverdoppelung, zugleich Insich- und Uebersichsein, zum gemeinschaftlichen Grundcharakter haben. So gewiß alle Erscheinungen des Bewußtseins darin bestehen, im Sein sich zugleich anzuschauen, dies Doppelte in Einheit zu

---

lichen Ausdruck, daß die Zuschauenden flohen, Einer in Ohnmacht fiel. Der Urheber des Versuchs schloß aus diesen Erscheinungen, daß eine noch stärkere elektrische Reizung das Leben zurückgeführt, wirkliches Athmen und Blutumlauf hergestellt hätte; — daß also das Leben überhaupt nichts Anderes sei, als ein höchst intensiver elektrischer Proceß: — und Viele haben ihm dies nachgeschlossen. Gerade das Umgekehrte scheint uns aus dem Versuche *zu folgen*, wenn er recht verstanden wird. Schon der Augenschein desselben zeigt, daß jene Reizungen kein Analogon des wahren Lebens, sondern nur eine verzerrte Karrikatur desselben hervorzubringen vermochten, gewaltige Muskelzuckungen nämlich, welche sich bei stärkerer elektrischer Einwirkung immer nur vermehrt, also von dem milden, harmonischen Wirken des Lebens sich nur weiter entfernt hätten. Denn dann entstehen auch während des Lebens Zuckungen in den Thieren, wenn die lebendige und gesunde Wirkung der Nerven gestört ist. Deßwegen kann die elektrische Kraft, welche auch in stärkster Anwendung nur das Lebenswidrige zu erregen fähig ist, unbefangener Beurtheilung nach, nicht mit der Lebens- oder Nervenkraft verwandt, noch weniger identisch sein. Bei der Neigung der gegenwärtigen Physiologen, das Leben aus bloßer Steigerung oder Modifikation physikalischer Kräfte und Gesetze zu erklären, scheint es sogar wichtig, auf solche Mißkennungen des Thatsächlichen aufmerksam zu machen, die bei den Versuchen obwaltet, welche man als entscheidend für jene Erklärungsweise betrachtet.

sein, in jedem Zustande, aber zugleich über ihn hinaus zu sein, und so jedes Vorstellen oder Denken in unendlicher Reflexibilität wieder vorstellen und denken zu können: so hebt dieser Grundcharakter alle Voraussetzungen eines Stofflichen, weil einfach Realen, auf. Das des Bewußtseins fähige Reale ist durchaus eigener Art, schlechthin nicht in Eine Reihe zu setzen mit demjenigen Realen, welches dem Natürlichen, Bewußtlosen zu Grunde liegt: Bewußtsein ist sein eigener Anfang, seine eigene Voraussetzung, sofern wir nur den Begriff desselben mit Schärfe denken wollen. Dies werden wir später sogar gegen eine Herbart'sche Behauptung geltend machen müssen, die übrigens freilich mit den hier beleuchteten rohen Vorstellungen Nichts gemein hat. Wenn demnach der Naturalismus aus seinen Prämissen nicht einmal die Erscheinung des organischen Lebens zu erklären vermochte, noch viel weniger darum die des Bewußtseins und der Einheit des Ich: so hat er sich völlig ohnmächtig gezeigt, die Principien einer Psychologie zu geben. Ihn konsequent denken, ihn in seinen Begriff erheben, heißt auch, ihn völlig widerlegen.

Anmerkung. In diesen Zusammenhang schiene auch die Phrenologie zu gehören. Diese Wissenschaft hat schon lange, als Lieblingsgegenstand halbdilettantischer Beschäftigung, in England, Frankreich und Nordamerika Verbreitung gefunden: jetzt scheint sie eine ähnliche Rolle in Deutschland spielen zu wollen. Sofern durch sie bei dieser Gelegenheit zugleich allgemeine Grundsätze der Humanität und wahrer Aufklärung gefördert werden *), wird jeder Wissenschaftliche diesen Bestrebungen Anerkennung zollen und ihre Fortdauer wünschen. Wenn aber die Phrenologie von der Einen Seite sich an die Stelle wissenschaftlicher Psychologie

---

*) Wie dies einer der berühmtesten Phrenologen, G. Combe, in seiner Schrift: „über das Wesen des Menschen und sein Verhältniß zur Außenwelt" (übersetzt von Hirschfeld 1838) sich zum besondern Zweck gesetzt hat, welche wegen dieser allgemeinen Gesinnung und vieler praktisch humanen Rathschläge auf jede Achtung Anspruch hat.

setzen zu können glaubt, anderntheils die neuern physiologischen Forschungen über das Nervensystem und Hirn überflüssig zu machen meint: so ist es Zeit, von beiden Seiten dieser Selbstüberschätzung entgegenzutreten.

Von Seiten der Psychologen ist schon vielfach Protest eingelegt worden gegen die unkritisch zusammengehäuften phrenologischen Hirnorgane und Geistesvermögen, welche hier noch willkührlicher aufgezählt werden, als in der alten empirischen Psychologie die Seelenvermögen. Wenn nach Spurzheims Lehre die englischen Phrenologen fünf und dreißig (oder, anders gezählt, sieben und dreißig) Geistesvermögen annehmen, diese sodann in Empfindungen und Verstandesvermögen theilen, zu jenen, — zu den doch ohne Zweifel nur durch äußere Affektion zu erregenden Empfindungen — sogleich die Triebe rechnen, das dem Begriffe der Empfindung gerade Entgegengesetzte, — wenn man ferner unter diesen Trieben den der Kinderliebe und der Anhänglichkeit, ebenso den Bekämpfungs- und Zerstörungstrieb gesondert und an verschiedene Hirntheile verlegt findet, die doch nur Modifikationen eines einzigen Triebes sein könnten, wenn unter den Gefühlen die Hoffnung figurirt, ihr nothwendig Contrastirendes, die Furcht, aber nicht gefunden wird, wenn ferner unter den Gefühlen der Witz, welcher nur eine Thätigkeit des Verstandes, die Nachahmung, welche nur ein Trieb sein kann, aufgeführt werden, — wenn endlich unter den Verstandesvermögen, neben den fünf Sinnen, welche mit übertreibendem Lockeanismus dem Verstande zugerechnet werden, noch ein Gewichtsinn aufgezählt wird, welcher die Wahrnehmung der Schwere an den Körpern bedingt; zuletzt noch das Denkvermögen in Vergleichungs- und Schlußvermögen getheilt werden soll, als wenn eines ohne das andere sein könnte: — so zeugen diese und viele andere Beweise willkührlicher Barbarei in der Bestimmung psychologischer Begriffe nur dafür, auf welcher niedrigen Stufe das Studium der Psychologie, selbst nach der Bildung durch die Schottische Schule, sich gegenwärtig noch in England befindet. Aber das Verwunderlichste ist, daß die Phrenologie, bei dieser Beschaffenheit

ihrer wissenschaftlichen Hauptbegriffe, in Deutschland Protektoren gefunden hat, welche hoffen, von ihr aus die Philosophie, Moral und das gesammte sociale Leben umzugestalten!

Den Vorwurf einer materialistischen, die moralische Freiheit und Zurechnung aufhebenden Denkweise, welchen man der Phrenologie oft genug gemacht hat, können wir nicht unbedingt theilen. Sie ist nicht principieller Materialismus, indem sie das Hirn eben nur als „Seelenorgan" bezeichnet, damit also unentschieden lassen kann, was die Seele an sich selber sei. Auch haben sich aus eben diesem Grunde Gall *), Spurzheim, G. Combe u. A. vor diesem Verdachte und allen mit dem Materialismus zusammenhängenden Folgerungen ausführlich verwahrt. Dennoch erhebt sich die Phrenologie ebenso wenig mit Entschiedenheit über denselben: sie bleibt zu ihm in einem schwankenden, unentschiedenen Verhältnisse, und wenn man die in phrenologischen Werken immer wiederkehrende Folgerung erblickt, daß, weil der Schädel eines Menschen diese Hervorragungen oder diese Senkungen zeige, damit vollkommen erklärt sei, wie er dies Verbrechen habe verüben oder jene Tugend zeigen müssen **): so liegt dieser Folgerungsweise eben die Prämisse zu Grunde, welcher die Phrenologie aus dem Wege gehen will, ja es zeigt sich eine noch tiefer gehende Unklarheit, die wir sogleich aufdecken werden.

Im Uebrigen sind die allgemeinen Sätze, auf denen sie beruht, vollkommen richtig, aber weder ihr ausschließendes Eigenthum, noch auch durch sie erst bewiesen. Daß das Hirn Organ der bewußten Seele sei, ebenso daß die einzelnen Theile desselben eine besondere Bedeutung für die einzelnen Richtungen des Bewußtseins haben mögen, gerade wie das Sinnenbewußtsein auch an gewisse Organe und Nerventheile ausschließlich gebunden ist: dies Alles ist unläugbar, aber gehört zugleich zum längst bekannten Gemeinbesitze der Physiologie. Erst bei den ihr eigenthümlichen Sätzen beginnt das Hypothetische: daß diejenigen Geistesvermögen, welche

*) in einer eigenen Schrift: »Des dispositions innées de l'ame et de l'esprit ou du materialisme.« Paris 1812.

**) vergl. z. B. Combe a. a. O. S. 169—171. S. 204. 209 u. s. w.

in einzelnen Individuen stark hervortreten, auch von Anschwellungen ihrer Organe im Hirn begleitet sein müssen; daß ferner diese Anschwellungen insgesammt äußerlich am Schädel sichtbar werden sollen, so daß nicht nur dessen Erhöhung auf bestimmte Fähigkeiten und Eigenschaften des Geistes, seine Vertiefungen auf Abwesenheit derselben schließen lassen, sondern daß auch der Mensch nach allen seinen geistigen Eigenschaften an der Beschaffenheit seines Schädels erkannt werden soll.

Wir glauben zwar der Beurtheilung der Phrenologie von physiologischem Standpunkte uns enthalten zu müssen, indem auf unsern Wunsch ein bewährter Forscher in physiologischen Dingen, und namentlich in diesem Theile der Nervenlehre, sich zu einem Gutachten über dieselbe entschlossen hat, welches wir in der nachfolgenden Abhandlung erscheinen lassen. Dennoch können wir uns nicht enthalten, auch darüber noch einige Bemerkungen hinzuzufügen, welche der gegenwärtige Zusammenhang von selbst darbietet.

Bei jener phrenologischen Hypothese bleibt nämlich das Dreifache unbewiesen, welches durch vollständige Induktion erst festgestellt werden müßte, wenn die Beispiele, auf welche die Phrenologie sich beruft, beweisende Kraft erhalten sollen, und ohne welche jene vermeintlichen Erfahrungen in der That völlig unzureichend sind für den bezeichneten Zweck, weil sie auch einer andern Erklärung fähig sind.

Zuerst wäre zu erweisen: warum überhaupt der intensiven geistigen Fähigkeit eine extensive, noch dazu äußerlich sichtbar werdende Ausdehnung oder Entwicklung eines einzelnen Hirntheils entsprechen solle, welcher etwa jene repräsentirt? Bei der höchst zarten, dem unbewaffneten Auge des Beobachters sich völlig entziehenden Organisation der Primitiv-Nerventheile ist der entgegengesetzte Fall ebenso möglich, daß ein Hirnorgan, durch ursprüngliche Anlage oder durch Uebung, in der That vorzügliche Ausbildung erlange, daß seine innere Struktur sich vervollkommne, daß die Primitivtheile desselben sich vermehren, ohne daß der äußere Umfang desselben im Geringsten auf augenfällige Weise vergrößert erscheinen, am Wenigsten als Anschwellung auf

der Oberfläche hervortreten müßte, noch dazu, da bei näherem Bedenken klar werden muß, wie auch bei einer Vermehrung der Primitivtheile eines Organs dies höchstens nur eine Verdichtung der neben einander liegenden Theile desselben im Innern des Hirns, keineswegs eine nach Außen und in die Länge hin hervortretende Anschwellung desselben erzeugen könne. Ueberhaupt aber macht es die gänzliche Unsicherheit über diese Grundverhältnisse, in welcher die heutige Physiologie sich befindet, und die jeder, der gegenwärtigen Gränze seiner Wissenschaft kundige Physiolog eingesteht, für jetzt noch völlig unthunlich, aus Anschwellungen einzelner Hirntheile oder sogenannter Organe irgend Etwas mit Sicherheit zu schließen auf eine etwa bevorzugtere geistige Thätigkeit in denselben, oder auf eine im Verhältnisse zur Größe des Organes stehende Intensität dieser geistigen Thätigkeit.

Aber wäre ein solcher Parallelismus zwischen Intensität und Extensität auch völlig bewiesen: so hätte die Phrenologie noch den zweiten Schritt zu thun und zu zeigen, wie jede solche Anschwellung sich nothwendig in der äußern knochigen Oberfläche des Schädels ausprägen müsse, dessen Erhöhungen auch aus andern, sehr zufälligen Ursachen herrühren können, und oft genug wirklich herrühren. Was in jedem bestimmten Falle die wahre Ursache einer Schädelerhöhung sei, das entscheidet erst über die Richtigkeit einer kranioskopischen Beobachtung, das macht erst gewiß, ob unter der Schädelerhöhung wirklich eine Hirnanschwellung verborgen sei oder nicht? Aber am Schädel des Lebenden kann dies nie entschieden werden, an dem des Verstorbenen nur dann, wenn man die äußere und die innere Oberfläche desselben genau unter einander vergliche: eine Vorsicht, welche bei den phrenologischen Untersuchungen erwiesener Maaßen gar nicht in Betracht gezogen wird. Man stellt Beobachtungen an den Schädeln Lebender, wie Verstorbener ohne Unterschied an, und begnügt sich nur mit der äußern Oberfläche derselben. Die Folge davon ist, daß auf keine der also angestellten phrenologischen Schädelbeobachtungen irgend ein sicherer Schluß gegründet werden kann, daß man darin völlig unsichere, bedeutungslose Thatsachen zusammenhäuft.

Dazu kommt noch die antiphrenologische Erfahrung von Anomalien, ja Mißbildung der Schädelform (sogar künstlich hervorgerufen bei einzelnen wilden Völkern), ohne daß sich hier im Geringsten die entsprechenden geistigen Anomalieen oder die Eigenart der Individualität gezeigt hätten, welche eintreten müßten, wenn die Phrenologie Recht hätte. C. G. Carus, welcher an diese Erscheinungen erinnert, hat ohne Zweifel auch die richtige Erklärung davon gegeben *), indem er zeigt, daß die allgemeine Stellung der Hirntheile zu einander sich verändern könne, ohne die Thätigkeit des Hirns als Seelenorgans zu beeinträchtigen, sofern nur die Ausbreitung der Primitivfaserung in den einzelnen Hirntheilen nicht beschränkt wird. Ist diese Bemerkung aber richtig, wie die angegebenen Erfahrungen dies zeigen, so braucht mithin die äußere Schädelform überhaupt gar nicht der Abdruck der Hirnentwicklung auch nur nach seinen Grundverhältnissen zu sein: die erste Grundvoraussetzung der Phrenologie ist damit aufgehoben. — Ueberhaupt hat jener physiologische Denker, — welchen seine bloß beobachtenden Genossen deßhalb verschmähen zu dürfen glauben, weil er nicht bloß beobachtet, sondern das einzeln Beobachtete unter gemeinsame, das Denken weiter leitende Gesichtspunkte zu bringen sucht, — auch die Phrenologie auf die allgemeinen Gränzen der Wissenschaftlichkeit zurückgebracht, die sie nach den Resultaten der gegenwärtigen Physiologie in Anspruch zu nehmen hat, und ist darüber natürlich von den phrenologischen Dilettanten — gehörig zurechtgewiesen worden! Er hat nämlich gezeigt, daß wenigstens in den gesammten Dimensionen des Schädels an dem Vorder-, Mittel- und Hinterhaupte ein eben so allgemeiner, jenen äußern Dimensionen im Ganzen entsprechender Unterschied in der Entwicklung des hintern (oder kleinen), mittlern und Vorderhirns sich nachweisen lasse. Sofern nun aber, seiner Vermuthung nach, das kleine Hirn der Willensrichtung, das Mittelhirn der Gemüths- oder Gefühlsrichtung, das Vorderhirn den intellektuellen Fähigkeiten dienen soll: so würde sich aus den all-

*) System der Physiologie. 1840. Bd. III. S. 761.

gemeinen Grundverhältnissen, in denen die Dimensionen des Schädels in diesen drei Haupttheilen zu einander stehen, ein Schluß machen lassen auf die stärkere Entwicklung, sei es der Willens- oder der Gemüths- oder der intellektuellen Sphäre.

Daß das kleine Hirn neben dem Sexuellen der Mittelpunkt der motorischen Nerven des Organismus sei, gehört für jetzt wenigstens zu den angenommenen Resultaten der Physiologie: ebenso hat Beobachtung und ein lange geübter physiognomischer Instinkt in der Stirne und im Vorderhaupte den Sitz der intellektuellen Fähigkeiten gesucht. Wir stehen daher mit dieser Theorie wenigstens auf dem Boden einer wohlbegründeten Erfahrung; und wie es mit dem etwas unbestimmt aufgefaßten Begriffe des „Gefühls" oder „Gemüthes" auch sich verhalten möge, die Theorie bekennt selber, nur sehr allgemeine wissenschaftliche Grundsätze geben zu können: — wie sich dies auch in der Anwendung auf das Einzelne bewährt, nach welcher z. B. die Vergleichung von Schillers und Napoleons Schädel zeigt *), daß sich in beiden das Organ der Intelligenz gleichmäßig entwickelt finde: — und dennoch, wie verschieden, ja in entgegengesetzter Richtung war in beiden ihre Intelligenz entwickelt! Diese klare Einsicht der Gränzen ihrer vorläufigen Gültigkeit, diese Selbstbescheidung, unterscheidet die Carus'sche Theorie auf das Vortheilhafteste von der gewöhnlichen phrenologischen Lehre, in welcher Anmaßung und Unwissenschaftlichkeit um die Wette sich überbieten.

Die letztere nämlich hätte drittens noch den Beweis zu führen, — oder wenigstens eine bessere Begründung zu suchen, als die bei ihr sich findet, — warum alle die fünf (sieben) und dreißig Organe, deren Summe den menschlichen Geist so ziemlich umfassen würde, nur auf der äußern Oberfläche des Hirns abgelagert sein sollen, keines im Innern derselben sich verbergen, oder nach Unten gerichtet sein könne? Die Antwort darauf lautet seltsam genug. Nach den Einen mögen unten im Hirn die Organe für Wärme und Kälte anzunehmen sein, — weil man sie bisher an der Ober-

---

*) Carus a. a. O. S. 375.

fläche des Hirns noch nicht gefunden! Die Andern nehmen an, daß die Organe darum bis auf die äußere Fläche des Hirns herausragen müssen, indem anzunehmen sei (anzunehmen bloß deßhalb, weil ihre Theorie es also fordert), daß die Organe von Innen her (gleichsam keilförmig) das Hirn durchsetzen und mit der Spitze nach Innen, mit der Breite nach Oben, gelagert sind. Nun verhält es sich aber mit der Organisation des Hirns erwiesener Maaßen völlig anders, und die Phrenologen erdreisten sich, durch ihre Behauptungen wie mit einem Federstriche, die Resultate sorgfältigster physiologischer Forschung zu vernichten. In der innern (sogenannten weißen) Hirnsubstanz sind es nur die in dem Körper sich verbreitenden Primitivfasern der peripherischen Nerven, welche sich in Lagerungen neben einander oder in Verschlingungen ausbreiten: um diesen Complex aber fügt sich, ohne in ihn einzudringen, oder die Fortsetzung jener Primitivfasern in sich aufzunehmen, eine völlig anders gebildete, körnige, ganglienartige Belegungsmasse (graue Substanz), gleich einer äußern Umkleidung von jener. Dies Grundverhältniß (dessen *Einzelnheiten* den nicht physiologischen Lesern dieser Blätter weder verständlich werden, noch sie interessiren kann) schließt nun wenigstens, wie man sieht, den Wahn einer solchen das Hirn durchsetzenden Besonderung von Organen völlig aus. Andernfalls müßte die schon gewonnene Einsicht von der Organisation des Hirns, deren einfache, aber sinnreiche Zweckmäßigkeit den Betrachter mit Bewunderung erfüllt, und sogar schon auf wichtige, das Wesen des Seelenorgans betreffende Schlüsse leiten könnte, den willkührlichsten Vorstellungen eines ungereimten Aggregatzustandes der Hirntheile Platz machen.

Aus diesen Betrachtungen ergiebt sich, daß, was Theoretisches an der Phrenologie ist, zum völlig Ungewissen oder Problematischen, Willkührlichen, Werthlosen herabsinkt. Und so bliebe ihr eigentlich nur übrig, sich einfach auf die Masse von Thatsachen, auf die Menge der von ihr angestellten Beobachtungen zu berufen, welche sie freilich durch allerlei außer ihrem unmittelbaren Kreise liegende Erfahrungen zu vermehren trachtet, um dadurch den un-

bestimmten Gesammteindruck hervorzubringen, daß Alles ihr diene, mithin auch Alles sie bestätigen müsse.

Aber dann eben, wenn man das Massenhafte der phrenologischen Beobachtungen prüfend in's Einzelne zerlegt, schwindet fast ganz das Gewicht, das man darauf zu legen hätte: wenn jede einzelne nicht, oder nicht völlig beweist, was sie soll; so kann das Resultat der vielen nur noch ungewisser und verwirrender sein, da es eben **kein** Gesammtresultat ist. Zugleich ist noch über die Art der dabei gepflogenen phrenologischen Beobachtungen und psychologischen Schlüsse ein Wort zu sagen. Man sucht die Schädel merkwürdiger, besonders durch Verbrechen, Laster, heftige Leidenschaften sich auszeichnender Menschen zusammen, gleich den auffallendsten Extremen der Menschheit. Was sich nun an deren Schädelbildung Abweichendes oder Abnormes findet; sollte dies nicht jenen psychischen Anomalieen entsprechen, und so auf die Organe derselben im Hirne ein Licht werfen? So hat die Phrenologie und früher schon **Galls** Kranioskopie geschlossen, wie es zunächst scheinen konnte, mit einigem Grunde, und deßhalb hat sie gerade die Schädelbildung solcher auffallendsten Menschen zu Hauptstützen ihrer Theorie gemacht. Aber gerade umgekehrt verhält es sich in Wahrheit; es sind dies die allercomplicirtesten und schwierigsten Phänomene, die verwickeltsten Erscheinungen, ganz ungeeignet, die bleibenden und regelmäßigen Grundverhältnisse erkennen zu lassen. Und zudem noch: — mag es für die Criminaljustiz einen Mörder, einen Dieb, überhaupt Laster und Verbrechen in abstracto geben; die beobachtende Psychologie kennt dergleichen nicht, sondern betrachtet die einzelne That oder das Laster, durch welches das Individuum sich unterscheidet, nur als die letzte, oft zufällig eintretende Spitze einer geistigen Richtung, die sehr verschiedenartigen Ursprungs sein kann. Aus wie verschiedenen Gründen, theils aus temperamenteller Anlage, theils aus Lebensglück oder Lebensnoth, kann entstehen, was wir mit dem gleichmachenden Ausdrucke des Geizes oder der Habsucht bezeichnen! Wenn daher die Mörder aus Eifersucht oder aus monomaner Mordlust oder aus Habgier wirklich eine analoge Schädelformation zeigen sollten — woraus ja

eben das ältere Organ der Mordsucht, das spätere des Zerstörungstriebes erwachsen ist: — so würde eine solche (zufällige) Thatsache die vermeinten phrenologischen Resultate geradezu umstoßen, die Behauptung widerlegen, daß die Verschiedenheiten des Charakters sich auch an den Unterschieden des Schädels abspiegeln müssen; denn jene Mörder insgesammt haben, außer ihrer ganz verschieden motivirten That, schlechthin Nichts mit einander gemein. Nur die vollständige Geschichte der geistigen Entwicklung eines Individuums könnte zu einem Urtheile über die Bedeutung seines Schädels berechtigen, könnte einen richtigen phrenologischen Schluß begründen, — vorausgesetzt freilich, daß überhaupt der Begriff von Organen im Sinne der Phrenologie schon feststehe. Nun wollen wir zwar nicht läugnen, daß die Phrenologen im Einzelnen einer solchen Individualisirung der Charaktere zu genügen wissen; die verschiedenen Organe sollen sich nach ihnen mannigfach modificiren und einschränken, gleichsam sich multipliciren oder subtrahiren gegen einander, und so gar zusammengesetzte *Resultate* hervorbringen. Aber was hilft diese nachkommende *Cautel, wenn* die erste Grundlage, welche sie dabei voraussetzen, die wirkliche Existenz von solchen Organen, überhaupt noch nicht erwiesen ist oder nur auf Scheinbeweisen beruht?

Und hier fällt endlich die principielle Erörterung einer andern Frage hinein, welche die Phrenologie gleichfalls unberührt gelassen hat. Möchte die Lehre von den Organen, als Anschwellungen an der äußern Oberfläche des Hirns und Schädels, auch feststehen: so läßt sich doch von der Ursache derselben durchaus eine doppelte Ansicht fassen. Die Phrenologie kommt, soweit wir die ihr gewidmeten Werke kennen, nirgends über diese Alternative zur Entschiedenheit; ja sie kann sich nur dadurch in ihrem jeweiligen Bestehen erhalten, daß sie sich über jene Frage nicht entscheidet.

Das Hervortreten gewisser Organe kann entweder als Folge betrachtet werden von den geistigen Anlagen des Menschen, oder von der freien Ausbildung derselben: — (gerade so, wie der Muskel anschwillt, der stets angestrengt wird — eine oft von Phrenologen gebrauchte Analogie, — oder wie der Sinnennerv

vorzüglich sich ausbildet, dessen man sich vorzugsweise bedient, gleichwie man umgekehrt Vertrocknung der Sehnerven bei dem grauen Staare gefunden hat: — bei welchen Beispielen es Keinem eingefallen ist, nach phrenologischer Analogie zu schließen, daß die Anschwellung des Muskels oder die Vollkommenheit der Sinnennerven die Ursache sei, warum die Seele die Neigung erhalte, ihrer sich vorzugsweise zu bedienen; vielmehr exemplificirt sich daran das wichtige allgemeinere Ergebniß, daß der Geist, das bewußte Princip, durch die eigene bewußtlose Organisationskraft vermittelt, sich sein körperliches Organ erst erbaut und ausgebildet habe). Bei dieser Auffassung, die wir für die einzig richtige halten, verschwindet jedoch aller Grund zu jenen der Phrenologie eigenthümlichen Folgerungen, welche sie aus der Organenlehre zieht, um auf das Unwillkührliche und Unwiderstehliche hinzuweisen, das eine anomale Hirnorganisation auf den Menschen ausüben und seine Handlungen oft unvermeidlich bedingen soll. Wenn dieselbe umgekehrt erst das mittelbare Produkt gewisser im geistigen Leben ausgebildeter Verkehrtheiten wäre: so müßten jene, ihrem Ursprunge nach immerhin verdächtigen, das Wesen der Menschen erniedrigenden Entschuldigungen verstummen.

Oder die entgegengesetzte Annahme wäre, daß die Größe des Hirnorgans die Ursache sei zur Erregung gewisser Geistesanlagen, psychischer Richtungen und Triebe: — eine Hypothese, welche nach Allem, was die gegenwärtige Abhandlung darüber enthält, hier keiner Widerlegung mehr bedarf. Auch behauptet die Phrenologie dieselbe nicht ausdrücklich, — sie würde damit den naturalistischen Folgerungen anheimfallen, welchen sie so sorgfältig auszuweichen sucht. Dennoch behält sie dieselbe wenigstens als dunkle Prämisse im Hintergrunde ihrer Denkweise und benutzt sie mannigfach. Denn auf welchem andern Grunde können jene wiederholten Tiraden und beredten Ausführungen ruhen, daß das meiste moralische Unglück und die zahlreichsten Fehlgriffe des Urtheils bloß daraus entstehen, indem man sich nicht nach Beschaffenheit der Hirnorgane richte und so wider die menschliche Natur selber angehe? Will sich die Phrenologie nun dennoch zum Principe dieser

Folgerungen nicht ausdrücklich bekennen, so thut man nicht zuviel, von ihr zu behaupten, daß sie nur durch geflissentliche Unklarheit über ihre Principien ihr Dasein behaupten kann, daß sie sich aufgeben müßte, wenn man sie nöthigte, entschieden und klar für das eine oder das andere Glied jener Alternative sich zu entscheiden.

Die Summe möchte sein, daß die Phrenologie, zwar auf einer im Allgemeinen wahren, aber auch den andern Wissenschaften, welche sich mit dem Menschen beschäftigen, gemeinsamen Grundlage beruhend, dennoch bis jetzt, weder als eigenthümliche Theorie, noch durch specielle Beobachtungen, irgend ein sicheres wissenschaftliches Resultat sich erworben haben möchte, noch überhaupt auf ihrem Wege, trotz ihrer zahlreichen Schriften und Institute, je sich erwerben werde. Ueberhaupt aber ist auszusprechen, daß selbst die wissenschaftliche Physiologie nach dieser Seite hin noch nicht sicher genug ausgebildet ist, um auf die Fragen, welche die Phrenologie in Anregung bringt, völlig begründete Auskunft geben zu können. Will man überhaupt dem richtigen und alten Gedanken, daß der Leib, namentlich das Haupt, das Gepräge des Geistes und der Individualität an sich tragen müsse, eine umfassende Ausbildung geben, so hätte man, auch von Seiten der Phrenologie, die Physiognomik mit in den Kreis zu ziehen, welche fürwahr weit mehr reale Bedeutung für sich anzusprechen hat, ja dem Principe nach sinnvoller, der Quelle des Geistes näher ist, als jene. Das Antlitz, das bewegliche Mienenspiel, die Physiognomie überhaupt, ist ein adäquaterer und beweglicherer Spiegel des Geistes, als die Hirnschale, und auch jetzt ist man vollkommen berechtigt, die ausschließenden Phrenologen und Schädelseher an die scharfe und körnige Persiflage zu erinnern, mit welcher Hegel in seiner Phänomenologie *) den Gedanken beleuchtet hat, „daß die Wirklichkeit und das Dasein des Menschen sein Schädelknochen sei".

(Ende des ersten Artikels) **).

---

*) S. 268. 272. 72 alte Ausgabe.

**) Wir haben, um die gegenwärtige Abhandlung hier nicht zu sehr anschwellen zu lassen, ihren Schluß einem zweiten Artikel vorbehalten müssen.

Einige Worte über die wissenschaftliche Stellung der Phrenologie zur Physiologie.

Von

Dr. G. Hermann Meyer,

Docenten der Physiologie in Tübingen *).

Mit besonderer Berücksichtigung folgender Schriften:

I. G. Combe, System der Phrenologie, übersetzt von Hirschfeld. Braunschweig 1833. XIV und 498 S.

(Das umfassendste Originalwerk für die heutige Phrenologie).

II. R. R. Noël, Grundzüge der Phrenologie. Dresden und Leipzig 1842. VI und 374 S.

(Ungefähr derselbe Inhalt wie I, doch mit einiger Selbstständigkeit und Kritik bearbeitet).

III. Rich. Chevenix, über Geschichte und Wesen der Phrenologie, übers. von Dr. Bernhard Cotta. Dresden und Leipzig 1838. IV und 140 S.

(Der durch den Titel angezeigte Inhalt ist auf geistreiche, pikante Art, aber ziemlich flüchtig behandelt).

IV. G. v. Struve, die Phrenologie in und außerhalb Deutschland. Heidelberg, 1842. 57 S.

---

*) Verf. der „Untersuchungen über die Physiologie der Nervenfaser". 1843. — Die unterzeichnete Redaktion hatte den Herrn Verfasser um ein wissenschaftliches Gutachten über den oben bezeichneten, jetzt so viel besprochenen Gegenstand ersucht; er lieferte eine Abhandlung, deren Resultate, soweit dieselben nicht-physiologische Leser zunächst interessiren dürften, hier im Auszuge erscheinen, während der Herr Verfasser eine weitere Ausführung des Gegenstandes einem eigenen Werke vorbehält.

Die Redaktion.

V. G. v. Struve, die Geschichte der Phrenologie. Heidelb. 1843. 60 S.

(Beides angenehm geschriebene, skizzenhafte, von redlichem Enthusiasmus beseelte Abhandlungen; V mit häufigen nicht unbedeutenden „Reminiscenzen" aus III.)

VI. R. R. Noël, einige Worte über Phrenologie. Dresden und Leipzig. 1839. 46 S.

(Polemisch gegen einen Aufsatz in dem Magazin für die Literatur des Auslandes mit durchblickender Gereiztheit.)

VII. Grohmann, Untersuchungen der Phrenologie. Grimma. 1842. VI und 175 S.

(Wenn nicht der Ernst an vielen Stellen unverkennbar wäre, so könnte dieses Buch, wegen seines excentrischen Wesens und des an vielen Stellen zu findenden gänzlichen Verborgenseins des Sinnes in wohltönenden Phrasen, für eine vortreffliche Satyre auf Phrenologie und Physiognomik angesehen werden, für welche es vermittelnd und weiterbauend auftreten will.)

VIII. G. Combe, das Wesen des Menschen und sein Verhältniß zu der Außenwelt. Aus dem Englischen von Hirschfeld. Bremen 1838. XXII und 433 S.

(Sehr angenehm geschriebene populäre Belehrung über die Verhältnisse des Menschen zu der Natur und den Naturkräften, sowie über die Pflichten desselben gegen seinen Körper und seine Seele, — mit der allerübertriebensten Teleologie. Ein Abschnitt ist sogar in Gestalt einer Parabel abgefaßt, in welcher „Jupiter" redend auftritt.)

IX. Attomyr, Theorie der Verbrechen auf Grundsätze der Phrenologie basirt. Leipzig 1842. 64 S.

(Die Rücksichten behandelnd, welche man der Individualität und den Verhältnissen von Verbrechern schuldig ist.)

X. M. Castle, phrenologische Analyse des Charakters des Herrn Dr. Justinus Kerner. Heidelberg 1844. XXVI u. 74 S.

XI. G. von Struve und Dr. E. Hirschfeld, Zeitschrift für Phrenologie. Band I. Heidelberg 1843. VIII u. 484 S.

* * *

XII. Carus, System der Physiologie. Band III. Dresden und Leipzig 1840. S. 337—352.

XIII. Carus, Grundzüge einer neuen und wissenschaftlich begründeten Cranioscopie. Stuttgart 1841. VIII und 87 S.

XIV. — Ueber wissenschaftliche Cranioscopie in Müller's Archiv für Anatomie, Physiologie und wissenschaftliche Medicin. 1843. S. 149–173.

* * *

XV. L. Choulant, Vorlesung über die Kranioskopie oder Schädellehre. Dresden und Leipzig 1844. IV und 81 S.
(Die Physiognomik, Gall'sche und Carus'sche Kranioskopie ohne bestimmte Färbung ziemlich oberflächlich besprechend; — angehängt ist ein vollständiges Literaturverzeichniß der Phrenologie von Gall bis auf die neueste Zeit.)

Die Phrenologie, welche lange Zeit in Deutschland kaum noch dem Namen nach bekannt war, hat sich, aus England und Nordamerika nach Deutschland zurückkommend, wieder unter uns eingebürgert und ist wieder zur Tagesfrage geworden, welche um so mehr Aufmerksamkeit und Beachtung verdient, als die Phrenologen, in ihrer Lehre die Wissenschaft der Wissenschaften erblickend, sich mit lebhaftestem Eifer bemühen, ihren Einfluß auf alle Lebensverhältnisse geltend zu machen, diese mit dem Geiste ihrer Lehre zu durchdringen und nach demselben umzugestalten.

Die Phrenologen vermeinen, einer wichtigen und schönen Aufgabe zu dienen, indem sie auf dieses Ziel hinarbeiten; und wirklich würde eine öffentliche und allgemeine Anerkennung der Phrenologie ein Ereigniß sein, dessen Folgen unberechenbar wären. Es muß deßhalb als eine nicht überflüssige Aufgabe erscheinen, die Grundlagen und Lehren der Phrenologie einmal vom physiologischen Standpunkte aus zu besprechen, um zu ermitteln, in wie ferne diese so sicher dastehen, daß sich auf dieselben wirklich die beabsichtigten wichtigen Veränderungen aller Lebensverhältnisse gründen lassen können. — Die Phrenologen werden gegen eine Besprechung von dieser Seite aus um so weniger einzuwenden haben, als nach Combe's eigenem Geständnisse (XI. Heft 4. S. IX) die Phrenologie ein Theil der Anatomie und Physiologie ist.

Von Gall, dem Begründer der Phrenologie, haben wir eine doppelte Leistung zu unterscheiden: 1) die Begründung einer besonderen Art das Gehirn zu zergliedern; und 2) die Begründung der Phrenologie. Beide sind durchaus unabhängig von einander, wenn auch ohne Zweifel Gall durch die Verfolgung derselben Studien auf beide zugleich geführt wurde.

Was zuerst Gall's Anatomie des Gehirns angeht, so ist diese längst von allen Anatomen so sehr als vorzüglich anerkannt worden, daß sie die Grundlage aller neueren Untersuchungen über das Gehirn geworden ist. Gall hat selbst von seinen Zeitgenossen unter den Anatomen viele schmeichelhafte Huldigungen wegen dieser Arbeiten erfahren.

Anders verhält es sich mit seiner Phrenologie, welche von den Zeitgenossen Gall's unter den Physiologen nicht günstig beurtheilt wurde, auch nach Spurzheim's umsichtigerer und geistvoller Bearbeitung sich keines Beifalles bei denselben erfreuen konnte, und deßhalb keine weitere Bearbeitung von dieser Seite erfahren hat. — Die Phrenologie ist eine Lehre von der Verrichtung des Gehirns, nach welcher das Gehirn in eine bestimmte Anzahl von Organen zerfällt, deren jedes das materielle Substrat eines besonderen Grundvermögens der Seele sein soll. Die Organe sind paarig, d. h. ein jedes Organ ist in jeder Hemisphäre je einmal, im Ganzen also zwei Mal an symmetrischen Stellen der Hemisphären, vorhanden. Ihre Zahl ist gegenwärtig 37 (35 mit Zahlen und 2 mit Zeichen bezeichnete Organe); die Phrenologen sind aber bemüht, diese Zahl noch stets zu vermehren, namentlich versprechen sie sich für diesen Zweck viel Gutes von dem Phrenomagnetismus (XI. S. 308), einer abentheuerlichen Verbindung der Phrenologie mit dem thierischen Magnetismus, nach welcher durch Betasten gewisser Kopfgegenden die unter ihnen gelegenen Hirnorgane zur Thätigkeit angeregt und die denselben entsprechenden Gefühle so bedeutend gesteigert werden sollen, daß sie sich durch Wort und Mienen der betreffenden Person auf's Lebhafteste kundgeben.

In dem angeführten Grundsatze der Phrenologie sind aber folgende einzelne Sätze enthalten:

1) daß das Gehirn in eine bestimmte größere Anzahl funktionell verschiedener Seelenorgane zerfalle, und

2) daß es eine bestimmte größere Anzahl von Grundvermögen der Seele gebe, deren jede an die Thätigkeit eines Hirnorganes gebunden sei.

Es ist damit also eine neue Grundansicht für die Physiologie des Gehirns und eine solche für die Psychologie gegeben.

Daß die Thätigkeit der Seele im Allgemeinen an die Thätigkeit des Gehirns gebunden ist, ist eine so allgemein anerkannte Thatsache, daß das Vorbringen von Beweisen für diesen Satz ebenso überflüssig als unnütz erscheinen muß. Es ist ein Satz, welcher zu allen Zeiten als Grundsatz in der Physiologie gegolten hat, wenn auch vielleicht manchmal Zweifler auftraten, deren Widerspruch aber nur die wissenschaftliche Befestigung dieses Satzes vermitteln half. Die Phrenologen haben, so sehr sie sich auch Mühe geben, dieses für sich zu vindiciren, diesen Satz weder als neu aufgestellt, noch auch mit neuen Thatsachen unterstützt. Ausgang ihrer Lehre ist er allerdings; deßhalb geben sie sich auch Mühe, ihn zu begründen, und weil sie doch einmal gerne gegen die Physiologen sprechen, möchten sie hierbei diese wenigstens theilweise als Männer hinstellen, welche das Gehirn nicht als Sitz der Seele anerkennen; und doch ist gerade die von den Physiologen gegebene wissenschaftliche Begründung dieser Ansicht viel gründlicher und umfassender als die von den Phrenologen gegebene, welche noch dazu großentheils physiologischen und ärztlichen Schriften entnommen ist.

In den beiden obengenannten Sätzen bleibt also nur noch zu erörtern übrig, ob eine Eintheilung des Gehirns in funktionell verschiedene Organe (im phrenologischen Sinne) von den Physiologen, und ob eine Annahme vieler Grundvermögen der Seele von den Psychologen gebilligt werden kann.

Was den ersten Punkt angeht, so ist darüber Folgendes zu

bemerken. Die Anatomen haben seit den ältesten Zergliederungen des Gehirnes an diesem Eingeweide zur Bequemlichkeit der Beschreibung und Orientirung verschiedene Theile unterschieden und benannt. Diese Theile sind theilweise Strecken der Nervenfaserzüge des Gehirns, theilweise Anschwellungen (sogenannte Ganglien), welche sich durch Dazwischenlagerung der sogenannten grauen Hirnmasse in der Continuität der Faserzüge bilden. In dem Bestreben die Verrichtungen des Gehirnes zu erforschen, sind vielfache Versuche gemacht worden, einem jeden dieser einzelnen Theile bestimmte Funktionen in der Sphäre der psychischen Thätigkeiten beizumessen. Doch muß zugestanden werden, daß bis jetzt noch kaum ein ganz sicheres und umfassendes Ergebniß die Frucht dieser Bemühungen gewesen ist; alle Forschungen weisen vielmehr mehr und mehr darauf hin, daß es nicht zuläßig sei, einzelne Seelenthätigkeiten an gewisse einzelne Hirnabtheilungen ausschließlich zu binden: und daß in der Masse des Gehirns (neben der grauen Substanz, deren Verrichtung gänzlich dunkel ist) als funktionell verschieden nur anzuerkennen sind: die in dem Hirne *enthaltenen* centralen Endigungen der sich in dem Körper verbreitenden Nerven einerseits, und die dem Gehirne eigenthümlichen Fasern andererseits. Erstere sind funktionell gleichbedeutend denjenigen Nerven des Körpers, deren Theil sie sind; letztere dienen den psychischen Funktionen als materielles Substrat und zwar in der Weise, daß die ganze Masse derselben an allen Seelenoperationen in ihrer Gesammtheit Antheil nimmt. Diese Ansicht muß wenigstens als diejenige erkannt werden, welche bei dem gegenwärtigen Zustande des physiologischen Wissens die meisten Gründe für sich hat.

Ganz im Widerspruche mit diesen Bestrebungen der Physiologen für die Vereinfachung der Hirnphysiologie, will nun die Phrenologie ohne Rücksicht auf jene von den Anatomen gegebene Eintheilung des Gehirns einen Theil des Gehirns (die Hemisphären und das kleine Gehirn) in funktionell verschiedene Theile trennen und jeden derselben zum Organe einer besondern Seelenthätigkeit machen. Dieser Widerspruch läßt sich nur lösen, wenn man die Grundlage, auf welche Physiologen einerseits und Phrenolo-

gen andererseits fußen, genauer untersucht. Der Werth dieser Grundlagen muß sodann zunächst den Werth der Lehre selbst bezeichnen.

Daß die Physiologen ihre Ansichten auf wissenschaftliche Thatsachen gründen und diese dabei in einer streng wissenschaftlichen Methode benutzen, ist wohl anzunehmen, denn wer soll wissenschaftlicher Forscher sein, wenn die wissenschaftlichen Forscher selbst es nicht sind? Die Wissenschaft kann wohl einmal auf kurze Zeit irre geleitet werden, wo aber, wie in der Physiologie des Gehirns, lange Zeit viele Forscher denselben Weg ruhig vorwärtsschreitend betreten, da ist anzunehmen, daß dieser der richtige sei.

Anders ist es mit den Phrenologen. Sie sind meistens Laien. Es ist deßhalb natürlich, daß ihnen nicht nur anatomisch-physiologische Kenntnisse überhaupt, sondern insbesondere auch die für die Gehirnphysiologie zu benutzenden abgehen, wie dieses durch eine große Anzahl hieher gehöriger grober Verstöße in ihren Schriften bewiesen werden kann. Daß ihnen auch die anatomisch-physiologische Forschungsmethode fremd ist, müßte, wenn sie selbst nicht durch ihre Schriften unzählige Beweise dafür abgäben, schon daraus geschlossen werden, daß die Methode ohne das Material (die Thatsache) nicht gelernt werden kann; wer also mit dem einen nicht bekannt ist, dem kann das andere unmöglich vertraut sein. Die Physiologie eines einzelnen Theiles des Körpers (wie z. B. des Gehirns) läßt sich aber nicht für sich allein betreiben. Alle Theile des Organismus bilden eine unzertrennliche Einheit; kein Theil kann ohne die anderen leben, und er selbst ist wieder für alle anderen unentbehrlich; deßhalb kann auch das Leben keines Organes verstanden werden ohne eine gründliche Kenntniß des Lebens aller Organe und ihres Zusammenwirkens. Wie vermessen muß daher das Bestreben der Phrenologen erscheinen, ohne gründliche allgemeine anatomisch-physiologische Kenntnisse die Physiologie des Gehirns nicht nur betreiben, sondern sogar reformiren zu wollen!

Eine wissenschaftliche Begründung der phrenologischen Hirnphysiologie hätte vor allen Dingen das Vorhandensein der soge-

nannten Organe des Gehirns nachzuweisen. Nun finden wir aber eine solche Nachweisung nirgends in den Arbeiten von Gall, der doch ein so sehr genauer Kenner des Gehirnes war und, wenn die Organe irgend nur zu finden gewesen wären, diese beschrieben haben würde. Es konnte ja Nichts mehr als dieses in seinem Interesse liegen. Daß die neueren Phrenologen sie nicht nachgewiesen haben, ist bei ihrer Unkenntniß der Anatomie und bei ihrem zum Theil entschieden ausgesprochenen Widerwillen vor anatomischen Arbeiten schon zu erwarten; zum Ueberflusse haben wir aber auch noch ihr Geständniß, daß die Organe noch nicht dargestellt seien (v. Struve XI. S. 184); auch Gall hatte dasselbe Geständniß abgegeben (XI. S. 244). — Gall fühlte aber doch das Bedürfniß, sich über die Gestalt der Organe näher auszusprechen und giebt deßhalb an, daß sie kegelförmig gestaltet seien, mit ihrer Basis an der inneren Fläche des Schädels lägen und mit der Spitze sich in das verlängerte Mark einsenkten. Da der anatomische Nachweis fehlt, hat diese Angabe gar keinen Werth, so vielfältig sie auch von den Phrenologen nachgesprochen wird. Um aber seinem Leser doch noch ein bekanntes palpables Objekt als Organ in die Hände zu spielen, weiß er es in seinen „anatomischen Beweisen für die Mehrheit der Seelenorgane" sehr schön einzurichten, daß man die Hirnwindungen für die „Organe" hält, während diese in Wahrheit doch nur die zufällige äußere Gestaltung der Hemisphären des Gehirnes sind.

Um diese Schwäche in der Begründung seiner Lehre, welche fast allein schon hinreichte, dieselbe ganz haltungslos zu machen, zu verbergen, hat Gall eine Reihe anatomischer und physiologischer „Beweise für die Mehrheit der Seelenorgane" gegeben, welche auch in XI. S. 227—248 und S. 349—376 mitgetheilt sind. Diese Beweise sind für einen flüchtigen Leser und für einen solchen, welcher den anatomisch-physiologischen Forschungen fremd ist, sehr überzeugend. Genauere Prüfung läßt aber in denselben ein solches Gewebe von falschen Behauptungen, Trugschlüssen und gehaltlosen Spitzfindigkeiten erkennen, daß man nicht einem einzigen dieser „Beweise" auch nur die allergeringste Beweiskraft bei-

messen kann; und dennoch scheinen die Phrenologen, durch die schlaue Sophistik derselben verführt, sie für genügend zu erachten; sie haben ihnen wenigstens nichts wesentlich Neues zugefügt.

Zu einer genauen Begründung der phrenologischen Hirnphysiologie würde ferner auch gehören, daß man bestimmten Nachweis über den Zusammenhang gewisser entschieden auftretender Seelenthätigkeiten mit gewissen Kopfformen (als dem äußeren Kennzeichen der Entwickelung der „Organe") fände. Wie wenig die Phrenologen dafür bemüht sind, läßt sich in allen ihren Schriften daran erkennen, daß sie statt dieses Nachweises nur Dichterstellen anführen und Anekdoten von Personen und Thieren erzählen, gewöhnlich ohne uns über deren Kopfform zu unterrichten. Sie wenden sich dabei sogar häufig an Insekten!!! (z. B. I. S. 335. und II. S. 90.) — Wenn sie aber wirklich Nachweis über die Kopfform geben und gerade in der Uebereinstimmung gewisser Kopfformen mit gewissen individuellen Entwickelungen des Charakters eine Hauptstütze ihrer Lehre finden wollen, und wenn sie gerade ihren Stolz auf diese Begründung durch die Erfahrung setzen; so muß man, ehe man ihre Versicherungen hinnimmt, sich erst über den Werth ihrer Erfahrungen klar gemacht haben. Davon später!

Was den zweiten Punkt angeht, nämlich die von den Phrenologen ausgeführte Zerspaltung der Seelenthätigkeiten in die Thätigkeit von 37 Grundvermögen der Seele; so maaße ich mir, als Physiolog, nicht an, mit den nothwendigen philosophischen Gründen das Unpassende einer solchen Zersplitterung nachweisen zu können. Von dem physiologischen Standpunkte aus kann ich nur sagen, daß durch Annahme sehr weniger Grundkräfte der Seele hinlängliche Erklärung aller Erscheinungen des sinnlichen Seelenlebens gegeben ist, und daß eine jede weitere Zertheilung der ursprünglichen Seelenkräfte nur eine populäre Anschauungsweise verrathen muß. Daß die Phrenologen wirklich mehr einer solchen als genauerem Nachdenken über die Hergänge der Seelenoperationen folgen, beweist nicht nur der ganze Bau ihres psychologischen Systems und die Begränzung der einzelnen „Seelenvermögen", son-

dern auch die höchst populäre und fast lächerliche Personifikation derselben, welcher man außerordentlich häufig begegnet.

In näherer Beziehung zu dem sinnlichen Seelenleben erlaube ich mir nur noch auf die folgenden Mißstände und Inkonsequenzen der phrenologischen Psychologie aufmerksam zu machen. — Ein jedes psychologisches System, welches für genügend erklärt werden soll, muß alle Beziehungen der Seele mit der Außenwelt und mit dem Körper in so erschöpfender Weise bearbeitet und in sich aufgenommen haben, daß durch dasselbe alle jene Beziehungen genügend erklärt werden. Hierzu ist aber vor Allem nothwendig, daß alle Vorgänge in der Aufnahme von Eindrücken der Außenwelt, wodurch Empfindungen, und die innern Zustände des Körpers, wodurch körperliche Gefühle entstehen, sowie auch alle Vorgänge bei der Erregung von Muskelbewegungen zur Einwirkung auf die Außenwelt oder auf den Körper genau analysirt werden. Hierzu sind aber vor Allem wieder genaue und umfassende Kenntnisse in der Physiologie namentlich des Nervensystems unumgänglich nothwendig. Physiologische Kenntnisse gehen nun aber den Phrenologen ab; deßwegen müßte schon ihre Analyse der Wechselwirkungen der Seele mit dem Körper und mittels dieses mit der Außenwelt höchst unvollkommen sein, wenn auch nicht ihre populäre Auffassungsweise der Seelenthätigkeiten sie an derselben verhinderte. Beweise finden sich in reichlicher Menge von sehr schlagender Art. Daß sie die höchst wichtige Unterscheidung der Empfindungen und körperlichen Gefühle nicht kennen, beweist das, daß sie die Empfindungen der Wärme und der Kälte zu den körperlichen Gefühlen rechnen (I. S. 72). Wie wenig sie die Seelenthätigkeiten analysiren, beweisen die Thatsachen, 1) daß dem Dienste einzelner Sinne mehrere Seelenvermögen untergeben sind, wie z. B. dem Gesichtssinne, dagegen für andere Sinne z. B. den Geruchssinn kein besonderes Seelenvermögen vorhanden ist (die auf solche Weise entstandenen Lücken müssen der Thatsachensinn und Gegenstandsinn ausfüllen); — 2) daß für die Wahrnehmung einzelner Gefühle z. B. des Geschlechtstriebs besondere „Vermögen" vorhanden sind, für andere dagegen z. B. Athmungsbedürfniß,

Bedürfniß zur Muskelbewegung, gar keine, auch nicht einmal ein allgemeines für alle zusammen; — und 3) daß für gewisse Gruppen von Muskelbewegungen z. B. zur Zerstörung von Gegenständen besondere Vermögen gefunden werden, keine aber für andere Gruppen z. B. das Gehen oder für Bewegungen im Allgemeinen. — Ein anderer hierhergehöriger Fehler ist der, daß die Phrenologen den Grund der Entstehung der körperlichen Gefühle, sowie der Empfindungen rc. in der Thätigkeit gewisser Hirnpartheien finden wollen; während, wie in der Physiologie längst anerkannt und bewiesen ist, nur im Gehirne im Allgemeinen das Gefühl und die Empfindung zum Bewußtsein kommen, den Grund ihrer Entstehung aber in dem Zustande der Nerven finden, welche mit ihrem peripherischen Ende an das betreffende Organ des Körpers gebunden sind. Nothwendige Folge dieser phrenologischen Lehre wäre der Satz, daß auch ohne Vorhandensein der Organe blos durch die Hirnthätigkeit die entsprechenden Triebe entstehen müßten, z. B. Geschlechtstrieb bei Kastraten, oder fehlt den Kastraten etwa das kleine Gehirn?

Von den beiden oben berührten Sätzen zeigt sich also der erste, daß das Gehirn in viele funktionell verschiedene Organe zerfalle, als ein wissenschaftlich durchaus nicht begründeter und sogar mit dem Ergebnisse rein wissenschaftlicher Forschung in geradem Widerspruche stehender, der nur durch Sophistik aufrechtgehalten werden kann; — der andere Satz aber, welcher die phrenologische Psychologie angeht, giebt sich zu erkennen als ein durchaus unwissenschaftlicher und populärer, welcher voll Inkonsequenzen und Mängeln ist.

Einen nicht unwesentlichen Theil der Phrenologie bildet der angewandte Theil derselben, die Kranioskopie oder die Lehre von der Kunst, aus der Gestalt des Kopfes einer Person auf deren Charakter zu schließen. Diese Lehre gründet sich wesentlich auf die phrenologische Lehre und auf den Satz, daß die äußere Kopfgestalt genau der äußeren Gestalt des Gehirns entspreche.

Was zuerst den letzteren Satz angeht, so ist den Phrenologen zwar schon häufig die Unwahrheit desselben vorgeworfen wor-

den, aber sie wollen und dürfen diese nicht anerkennen, ohne damit zugleich die Kranioskopie für eine ganz unzuverlässige Kunst zu erklären. Die äußere Oberfläche des Kopfes entspricht zwar der äußeren Oberfläche des Gehirns im Allgemeinen, aber nicht mit der Genauigkeit, welche die Phrenologen für den Gebrauch bei der Kranioskopie nöthig haben; denn: 1) zwischen der äußeren Oberfläche des Gehirns und der inneren Oberfläche des Schädels befinden sich mehrere Häute und eine nicht unbeträchtliche Schichte von Wasser; dieses Wasser füllt auch Lücken und Mängel der Hirnsubstanz aus, so daß auf der Oberfläche des Schädels Nichts davon gesehen werden kann; die Größe des Schädels richtet sich daher auch nicht nach der Größe des Gehirns, sondern nach dieser und der Menge des das Hirn umspülenden Wassers (s. hierüber unter andern: Ecker, über die Cerebrospinalflüssigkeit in Roser und Wunderlichs Archiv für physiologische Heilkunde. 1843); — 2) die Dicke des Schädels ist an verschiedenen Stellen nach sehr verschiedenen Verhältnissen verschieden; dadurch muß eine nicht nach genauen Gesetzen zu bestimmende Inkongruenz zwischen innerer und äußerer Oberfläche des Schädels hervorgebracht werden; — 3) die Hervorragung einzelner Stellen an dem Kopfe wird nicht durch die Gestalt des Gehirns, sondern durch andere Verhältnisse bestimmt, z. B. in der Schläfengegend durch die Entwickelung des Schläfenmuskels, in der Augenbraugegend durch die Entwickelung der in jedem Individuum vorkommenden Stirnbeinhöhlen, am inneren Augenwinkel durch die Entwickelung des Siebbeins &c.

Die andere Frage ist: ließe sich für den Fall, daß wirklich die äußere Oberfläche des Kopfes genau der äußeren Oberfläche des Gehirns entspräche, aus der Kopfform ein Schluß auf den Charakter der betreffenden Person thun? Wir kommen hierdurch auf die früher angeregte Frage über die Uebereinstimmung der phrenologischen Erfahrung mit der phrenologischen Theorie, indem beide sich in der Art unterstützen müssen, daß erstere Grundlage für die letztere, letztere aber zielgebend für die erstere wird. Wir finden nun aber, daß Theorie und Erfahrung in der Phrenologie

ausgezeichnet gut zu einander passen, und die Phrenologen setzen großen Stolz auf diese Uebereinstimmung. Prüfen wir aber dieselbe genauer, so finden wir den Grund derselben nicht in der nothwendigen Harmonie der Theorie und der Erfahrung, sondern in dem Mangel systematischer Schärfe der Lehre und in vielen Klauseln, durch welche jene Uebereinstimmung oft auf das Gewaltsamste herbeigeführt wird. Der Mangel systematischer Schärfe in der Lehre offenbart sich in der größten Unbestimmtheit der Begränzung der Wirksamkeit der einzelnen „Organe" und der entsprechenden „Seelenvermögen", durch welche es möglich gemacht wird, daß dieselbe Neigung oder Handlung der Thätigkeit sehr verschiedener „Organe" und die verschiedensten Neigungen und Handlungen der Thätigkeit desselben „Organs" beigemessen werden können. Die Klauseln aber finden sich in den Annahmen, daß 1) in demselben Gehirn kleine Organe mit stärkerer Energie und größere Organe mit geringerer Energie vorkommen können (I. S. 93), während doch die Energie eines Organes, wie des Gehirns, in allen seinen Theilen jederzeit als dieselbe angesehen werden muß; — es scheint den Phrenologen zu entgehen, daß sie durch Aufstellung dieser Klausel ihre ganze Lehre von der der größeren Thätigkeit der Organe entsprechenden größeren Ausbildung derselben gewissermaßen widerrufen; — 2) daß verschiedene Organe nach nicht angegebenen Gesetzen sich entweder mit anderen zu einer gemeinschaftlichen Thätigkeit vereinigen oder gegen dieselben wirken können; — daß sie dieses annehmen, geht wenigstens aus ihrer Art, Schädel zu analysiren, hervor; — 3) daß auch entschieden ausgesprochene Neigungen nicht Aeußerungen zur Folge haben müssen — und 4) daß auch nicht übermäßig ausgebildete Organe durch „unglückliche Verhältnisse" Veranlassung zum starken Mißbrauch ihrer Kräfte bekommen können.

Durch die genannten Mittel ist es möglich, fast einen jeden Charakter in eine gegebene Kopfform hineinzubringen, darum finden auch die Phrenologen bei den Analysen des Kopfes von — ihrem Charakter nach — bekannten Personen stets neue Bestätigung ihrer Lehre. Dieselben schwankenden Verhältnisse in der

phrenologischen Lehre müssen uns aber auch zugleich überzeugen, daß es ganz unmöglich ist, aus der Kopfform auf den Charakter zu schließen; und wenn wir die Phrenologen dennoch öfters richtige Urtheile fällen hören, so müssen wir dieses weniger der Untrüglichkeit der Kranioskopie zuschreiben, als vielmehr dem Umstande, daß sie für Ausübung ihrer Kunst nach eigenem Geständniß neben der Kranioskopie noch Belehrung über Temperament, Körperbeschaffenheit, Lebensverhältnisse und Erziehung (V. S. 42) nöthig haben, — Hülfsmittel, welche bekanntlich schon für sich allein auf ziemlich genaue Weise den Charakter können erkennen lassen, welchen man dann noch mit Leichtigkeit durch die angeführten Auskunftsmittel in die Kopfform einpassen kann. Beim Aussprechen des Urtheils darf man sich denn nur noch orakelmäßig dunkel ausdrücken, um gewiß für alle Fälle richtig gesprochen zu haben.

So erscheint also auch die Gallische Kranioskopie neben dem, daß sie auf gänzlich unhaltbarer Basis ruht, als durchaus *nichtssagende* Kunst.

In geradem Gegensatze mit dem laienhaften Wesen der Phrenologen von der Gallischen Schule stellt Carus eine Kranioskopie auf, welche wirklich auf ächt wissenschaftliche Basis mit wissenschaftlicher Methode gebaut ist. Anderes ließ sich auch nicht von einem Manne erwarten, der unter den Naturforschern einen gefeierten Rang einnimmt und als geistreicher Forscher und Schriftsteller in Zootomie und Physiologie allgemein anerkannt ist. Uebrigens kann auch sein Versuch der Begründung einer Kranioskopie nicht als gelungen angesehen werden und zwar aus folgenden Gründen.

Seine Kranioskopie gründet sich auf seine Ansicht von der Physiologie des Gehirns. Nach dieser sollen die großen Hemisphären der Intelligenz, die Vierhügel den Gefühlen und das kleine Gehirn dem Wollen und den Trieben dienen. Grundlage für diese Ansicht sind ihm Thatsachen aus der Zootomie und der Embryologie, so wie die Parallele der von ihm aufgestellten drei

Hirnabtheilen mit den drei höheren Sinnesorganen: Nase, Auge, Ohr. Da aber diese Ansicht von den Verrichtungen des Gehirns noch keineswegs allgemein angenommen ist, einer allgemeinen Annahme derselben auch noch der Umstand entgegenstehen muß, daß er in der Angabe der seiner Ansicht zu Grunde liegenden zootomischen und embryologischen Thatsachen mit den Angaben anderer bewährter Forscher in öfteren Widerspruch tritt, — und daß er in der Parallelisirung der Hirnabtheilungen mit den Sinnesorganen der Natur etwas Gewalt anthut; — so lassen sich auch bis jetzt noch keine allgemeiner gültigen Sätze auf seine Hirnphysiologie gründen.

Wäre aber auch seine Hirnphysiologie allgemeiner angenommen, so würde sich doch der Anwendung derselben auf eine Kranioskopie mancherlei Schwierigkeiten in den Weg stellen. — Seine kranioskopische Lehre gründet nämlich Carus auf die Parallele zwischen den drei Hirnabtheilungen und den drei Schädelwirbeln, nach welcher die Entwickelung des Vorderhauptswirbels mit der Entwickelung der Hemisphären, die Entwickelung des Mittelhauptswirbels mit der der Vierhügel und die Entwickelung des Hinterhauptswirbels mit der des kleinen Gehirns übereinstimmen soll. Auf dieses wird nun eine Methode gegründet, durch genaue Messungen des Umfangs und der Durchmesser der drei Schädelwirbel mittels eines Tastezirkels die Entwickelung der drei Hirnabtheilungen und damit die Individualität des Charakters zu bestimmen. Es mag aber diese Messung keinen genauen Maaßstab für die Entwickelung der einzelnen Hirnabtheilungen abgeben können; denn es stehen genauen Schlüssen von dem Umfange des Kopfes auf seinen Inhalt hier im Wesentlichen dieselben Hindernisse entgegen, welche bereits bei der Gallischen Kranioskopie angegeben sind; und insbesondere wird für die Carus'sche Kranioskopie stets ein großes Hinderniß sein, daß nach Carus eigenem Geständnisse die großen Hemisphären so gelagert sein können, daß sie bald mehr in dem einen, bald mehr in dem anderen von den beiden durch sie ausgefüllten Wirbeln (dem Mittelhaupts- und dem Vorderhauptswirbel) liegen können. Dadurch muß das gegenseitige Größen-

verhältniß dieser beiden Wirbel bei derselben Entwickelung der Hemisphären vielfachen Schwankungen ausgesetzt sein, welche die Schlüsse auf die Entwickelung der einzelnen Hirnabtheilungen äußerst unsicher machen müssen. Außerdem ist aber auch in jener Angabe, daß die Entwickelung der drei Schädelwirbel der Entwickelung der drei Hirnabtheilungen entspreche, noch in Betreff des Mittelhauptswirbels eine sehr große Unwahrscheinlichkeit enthalten, indem dieser sich in seiner Größe nach der Entwickelung der Vierhügel richten soll, während diese doch eine sehr kleine, in ihrer Größe höchst unbedeutend schwankende Masse sind, welche tief in einer weit größeren die Höhle des Mittelhauptswirbels fast ganz ausfüllenden Masse der Hemisphären verborgen sind.

So sehr demnach der Methode in der Aufstellung der Carus'schen Kranioskopie, als einer durchaus wissenschaftlichen, Anerkennung gezollt werden muß, so wenig kann doch Carus's kranioskopische Lehre selbst in ihrer jetzigen Gestalt als genügend anerkannt werden.

Zu Hegel's Charakteristik.

Vom

Herausgeber.

G. W. Fr. Hegel's Leben, beschrieben von Karl Rosenkranz. Supplement zu Hegel's Werken. Berlin 1844.

Völlig im rechten Zeitpunkte, nach des Referenten Dafürhalten, ist die lang erwartete Lebensbeschreibung des berühmten Philosophen an das Licht getreten. Während die Nachwirkungen des Systemes, welches er gegründet, in den Lehren seiner Anhänger, wie nach den Urtheilen seiner Gegner, in die allerentlegensten Widersprüche aus einander gefahren sind, ist es jetzt gerade der angemessenste Augenblick, auf die einfachen, kotyledonenartigen Anfänge desselben zurückzublicken und diese darauf anzusehen, wie sie doch der Same so weit ausgreifender Nachwirkungen und Kämpfe zu werden vermochten?

Bei dieser Vergleichung jedoch kann sich dem Unbefangenen kaum verbergen, wie antiquirt und historisch die Hegel'sche Lehre in ihrer ersten Gestalt und in dem Sinne, wie Hegel sie in ursprünglicher Frische und rücksichtsloser Unschuld entwarf, bereits geworden ist. Wie es keinen Kantianer der drei Kritiken mehr giebt, wie kaum auch ein Vertreter Schelling's aus der Periode seines Identitätssystemes mehr aufzuweisen sein möchte: ebenso kennen wir jetzt fast keinen Hegelianer mehr in dem Sinne, wie das System zwischen dem Erscheinen der Phänomenologie des Geistes und dem ersten Hervortreten der philosophischen Encyklopädie (1818) sich gab — die spätern Auflagen derselben, so wie die Rechtsphilosophie, enthalten schon Berücksichtigungen

und Cautelen genug, ja mancherlei den gegebenen Verhältnissen Zurechtgelegtes: — Keinen, der jetzt noch so unbefangen in der unentschiedenen Schwebe verblieben wäre über die principiellen Differenzen, welche von da an innerhalb des Systemes selber hervorgebrochen sind, und über welche damals noch kein Bewußtsein zu haben, eben das Eigenthümliche von Hegel's ursprünglichem Standpunkte ist. Ueber die vorbereitende Entwicklung dieser Epoche — zugleich die eigentlich schöpferische und entscheidende des Hegel'schen Lebens — verbreiten nun die in der Lebensbeschreibung mitgetheilten Documente und Urkunden das hellste Licht. Wir erkennen vollständig, wie und warum es also kommen konnte, daß er sich jener Unentschiedenheit nicht bewußt wurde. Dies halten wir für das philosophisch Interessante der hier gegebenen authentischen Mittheilungen; es ist auch zugleich dasjenige, dessen Erwähnung in eine philosophische Zeitschrift gehört, welche von ihrem Beginne an einem so bedeutenden Systeme und allen Metamorphosen, welche es durchschritten hat, vorzügliche Beachtung widmen mußte.

Und so sind denn in der That alle die Divergenzen über die wichtigsten Lehrpunkte, welche späterhin einen Zwiespalt der Schule, einen Kampf auf Leben und Tod entzündet haben, in jenem ursprünglichen Systeme noch unentschieden neben einander gestellt: von hier aus kann die Eine Auffassung ebenso für wahr gelten, als die entgegengesetzte; denn beide sind in der That nur weitere Bestimmungen, Fortentwicklungen jenes ursprünglichen Principes, in dessen Unmittelbarkeit, wie sie dort vor uns liegt, die kritische Entscheidung noch nicht so tief eingedrungen war, daß man sich für das Entweder — Oder zwischen Beiden hätte entscheiden müssen, deren das Gegentheil ausschließende Parteinahme jetzt nicht mehr zu umgehen ist.

Solche Unentschiedenheit oder Unschuld des Anfangs sollte nun an sich nicht verwundern; sie ist ganz in der allgemeinen Oekonomie geistiger Entwicklung gegründet und hat sich bei allen Erscheinungen von nachhaltiger Wirkung gezeigt. Aber eben damit sollte auch einleuchten, wie es schlechthin unmöglich ist, nachdem das

Bewußtsein jener Gegensätze einmal hervorgebrochen, sich jetzt noch mit dem einfachen Primitivzustande des Systems beschwichtigen und über alle jene Fragen mit Stillschweigen sich abfinden zu lassen, überhaupt die seitdem gewonnene Erweiterung der Gesichtspunkte in die Nacht jener abstrakten Gegensatzlosigkeit zurückzuzwängen, wie es die eigentlichen Anhänger von uns verlangen, — ohne es selbst zu thun. Zwar wird die Lehre in ihrer Ursprünglichkeit und unmittelbaren Gestalt immer der historische Orientirungspunkt bleiben für die von ihr aus datirenden Philosophieen, ebenso der Maaßstab, nach welchem Hegel auch in seinen entfernter liegenden Aeußerungen seine Deutung erhält; aber als ausgebildetes System, als Inbegriff bestimmter, ausgeführter Lehren und jetzt noch unerschütterlich geltender Resultate, ist es nicht mehr Ausdruck der Zeit und kann die gegenwärtigen wissenschaftlichen Bedürfnisse nicht mehr befriedigen.

Dies Verhältniß — das einzig richtige, welches zugleich allein in den Stand setzt, gerecht gegen Hegel zu sein — dies Verhältniß hat sich nun der Biograph zu wenig zur Klarheit gebracht, oder, wenn es ihm (nach einigen Stellen zu urtheilen) vorschwebte, es wenigstens nicht aussprechen wollen. Er bleibt auch hier auf dem Standpunkte unbedingter, Nichts an sich kommen lassender Apologetik; er scheint noch immer die ausgeführtesten kritischen Erörterungen über das System mit der gelegentlichen Berichtigung eines Mißverständnisses zurechtweisen zu wollen, und schreitet mit voller Sorglosigkeit durch die Dornen der heutigen Streitphilosophie dahin. Da nun ein übrigens so einsichtsvoller Mann sich gewiß bekennen wird, daß dergleichen keinesweges mehr ausreiche, daß nach keiner Seite hin, weder für, noch gegen Hegel, damit den Anforderungen der Kritik und Wissenschaft genügt sei: so können wir in seinen apologetischen Bemühungen nur seinen Wunsch erblicken, der vollkommen berechtigten Begeisterung für seinen Meister auch biographisch Genüge zu thun, und wenigstens von dieser Seite her Alles in das günstigste Licht zu stellen, — ein Gefühl der Pietät, welches wir zu sehr anerkennen, um es durch polemische Erörterungen ihm zu verkümmern. Er gestatte

uns daher, im Folgenden auf ein streitloses Gebiet herüberzurücken und, statt an seine Auslegung der Hegel'schen Lehre, uns an die reichlich von ihm dargebotenen authentischen Quellen selbst zu halten, um aus ihnen den Bildungsgang des Philosophen und den ersten Sinn des Systemes zu schöpfen.

Aus diesen Quellen wird nun gerade völlig begreiflich, bei dem Gange, den Hegel's philosophische Bildung langsam, aber in durchaus stetiger, ungeirrter Richtung nahm, wie derselbe auch auf der Höhe seiner Ausbildung von den unvermittelten Gegensätzen Nichts empfand, die sich in seinem Systeme neben einander befinden. Alle Fragen und Einwendungen, welche, wie der Biograph erzählt (S. 396), noch bei Lebzeiten des Philosophen in „höflichen" Briefen, oder, setzen wir hinzu, auch wohl mündlich ihm vorgetragen wurden, und in denen schon alle Zerwürfnisse im Keime lagen, welche später in der Geschichte der Schule zu großen Krisen geworden sind, konnten ihm in der That als unwesentliche oder künftig von selbst sich lösende erscheinen. Sofern es zunächst darauf ankam, das Princip des absoluten Idealismus in voller Stärke auszusprechen und die ganze Philosophie in großen Grundzügen darnach umzugestalten, kann man jenem Beiseiteschieben von weitern Fragen sogar die Berechtigung nicht absprechen.

So dürfte von Hegel gesagt werden, daß er nicht nur, wie Herbart, in der Allgemeinheit des methodischen Princips oder in gewissen fundamentalen Resultaten mit seiner Philosophie Recht zu haben glaubte, während ihm doch, wie diesem, die Masse der übrigen ungelösten Fragen, die „Größe der philosophischen Unwissenheit" drohend gegenüberstand, — sondern er hatte jenem Principe zugleich die breiteste Basis im Concreten zu geben vermocht und die Gewißheit auch für das Einzelne durch den Gesammteindruck des Ganzen, durch die auf den ersten Anblick unerschütterliche Festigkeit, mit der alle Theile des Systemes einander tragen, fast in's Unbedingte gesteigert. Und er konnte dieser Gewißheit sich rühmen, weil er im Grunde Recht hatte; aber daraus folgt noch keineswegs, einerseits, daß er die Tiefen dieses

Grundes völlig oder überall richtig ausgelegt, andrerseits, daß in diesem alle Principien zu einer vollständigen Welterklärung enthalten sein sollten. Durch die Darlegung dieses doppelten Mangels hat das System, wie die andern bisher, sein Schicksal erfüllen müssen, als überschrittenes aufgewiesen zu werden.

Gehen wir nun auf die Aufschlüsse näher ein, welche uns die Lebensbeschreibung über Hegel's Bildungsgang giebt: so begegnen wir zunächst mancherlei Unerwartetem. Der lernbegierige, fleißig fortschreitende Knabe und Jüngling zeigt doch weder irgend ein hervorstechendes, bestimmt markirtes Talent oder frühreife selbstständige Produktivität, noch den Geist einer Opposition oder eigenthümlicher Aneignung gegen irgend eine Seite der auf ihn wirkenden mannigfaltigen Geistesmächte; kein originaler Trieb der Begeisterung, der Liebe oder des Hasses gegen irgend eine Seite seiner Umgebung wird sichtbar: er scheint in ziemlich passiver Harmonie, aber mit Fleiß und Sorgfalt, dem akademischen Unterrichte zur Seite geblieben zu sein, neben sonst gewöhnlichen, ja trivialen Erholungen, welchen er selbst bis in seine späteren Tage bekanntlich mit einer gewissen Nachsicht sich hingab (vgl. S. 427). Ein gemäßigtes, selbstständig vernünftiges Urtheil zeigen seine Tagebücher; ein Sinn voll Pietät gegen die Aeltern und seine Lehrer blickt erfreulich hervor, ebenso der Trieb gewissenhaften, redlichen, nicht nachlassenden Fleißes. Geordnete philologische und historische Studien machen den Inhalt seiner Schulzeit, die hergebrachten philosophischen und theologischen den Inhalt seiner akademischen Jahre aus; aber bis in die Epoche seines Aufenthalts in Bern (1796, also bis zu seinem 26. Lebensjahre) verräth doch noch Nichts, bei aller Tiefe der psychologischen Reflexion, welche seine damaligen theologischen Arbeiten zeigen, daß der Stachel und Reiz eigentlich spekulativer Probleme oder Zweifel, oder der Trieb eines fundamentalen Ergründens allgemeiner Principien seinen Geist in Bewegung gesetzt hätten. So wagen wir, gleichsam noch fragweise die Vermuthung auszusprechen, — weil spätere Mittheilungen allerdings noch Vieles näher und anders bestimmen können, — daß Hegel sich zum Philosophen gemacht, herausgebildet, nicht, wie die großen Ori-

ginaldenker fast insgesammt, in ihn hineingeboren sei. Die hiermit angeregte Frage ist interessant genug, für Hegel selbst, wie in Bezug auf die verschiedenen Gestalten, in welchen der philosophische Genius sich zu entwickeln vermag. Nur kann sie in vorliegendem Falle nicht gelöst werden durch hineintragendes Verfrühen weit späterer Beziehungen. So, wenn der Biograph (S. 36—38) in der Abhandlung des zwanzigjährigen Hegel: de limite officiorum humanorum, seposita animorum immortalitate, zur Erwerbung des Baccalaureats und zum Uebertritt in das theologische Studiengebiet (1790) verfaßt, — einerseits „das Studium der Kantischen Philosophie", andrerseits „den Kampf mit derselben und den Versuch ihren Dualismus zu überwinden", erblicken will: so scheint uns eine solche Annahme, wenigstens nach dem Auszuge, welchen er uns in der Abhandlung giebt, kaum sich begründen zu lassen. Liegt in den Bestimmungen, welche den wesentlichen Inhalt derselben ausmachen: daß im Menschen Sinnlichkeit und Vernunft so verwachsen sind, daß sie seine untheilbare Natur ausmachen, daß daher von rein moralischen Handlungen bei ihm nicht die Rede sein könne, sondern nur von solchen, welche Triebfedern der Sinnlichkeit mit in sich schließen; wie daher die wesentlichsten Antriebe zur Tugend immer doch nur aus dem Glauben an Unsterblichkeit geschöpft werden können, während zuzugeben sei, daß auch der an Unsterblichkeit Nichtglaubende gewisse Pflichten sich auferlegen werde, weil er allem Gegenwärtigen einen höhern Werth beilegen und seiner Erhaltung eine höhere Energie zuwenden wird; — liegt in allen diesen Bestimmungen der geringste Kantische Gedanke, oder vollends Zeichen eines Kampfes und einer versuchten Ueberwindung seines „Dualismus"? Es ist das ganz plausible Räsonniren der Popularphilosophie, wie es damals von vielen Kathedern zu den Jünglingen erscholl, und wie auch hier die vorgeschriebene Aufgabe gelegentlich in den Vorlesungen des Professors der praktischen Philosophie mag behandelt worden sein. Uebrigens ist es sogar wichtig für den Charakter seiner spätern Philosophie, wie viel Hegel von dauernder

Einwirkung des Kant'schen und Fichte'schen Geistes, als Durchgangspunkt für den seinigen, wirklich in sich erlebt habe. Bis zum Schluß der Berner Epoche (1796) findet sich davon keine entscheidende Spur in seiner Denkweise, während Rosenkranz bemerkt, daß in den Excerpten aus jener Zeit Kant und Fichte nur sehr vereinzelt erwähnt werden, daß sich übrigens ein Auszug mit einigen Bemerkungen von Kant's Kritik der pr. V., so wie, aus früherer Zeit, von der Kritik der r. V. erhalten habe (S. 86. 87) *).

Die eigentlich theologische Bildungsepoche bringt, nach den mitgetheilten Notizen und Urkunden zu urtheilen, viele Zeichen seines tiefen, gründlichen Geistes, wiederum aber Nichts, was auf eigentlich spekulativen Trieb oder eine zum Licht ringende eigenthümliche Grundansicht der Dinge deutete. Daß Hegel „mit der Romantik der Orthodoxie" ebenso, wie „mit der moralischen Beengtheit der Aufklärung" zerfallen gewesen sei (S. 38), wollen wir dem Verfasser glauben: aber wir können in Beidem Nichts erblicken, was der Zeit vorausgewesen wäre. Nach beiden Seiten hin waren dies die Kämpfe, welche von Lessing, Herder, Kant und wie vielen Andern, im Großen der deutschen Bildung längst durchgestritten waren; und gegen die Beengtheit der Aufklärung auch für die Religion und Theologie ein tieferes Princip, die apriorische Idee der Sittlichkeit zu befestigen, war Kant's unsterbliches Verdienst gewesen. Ein Werk über das Leben Jesu von Hegel, worin die Wunder in der Erzählung als ein Ueberflüssiges weggelassen werden, kann nicht für etwas über den damaligen Bildungskreis Hinausliegendes gehalten werden. Dagegen zeigen die „Fragmente theologischer Studien" (S. 490 ff.) Spuren seiner eigenthümlichen, durchdringenden Auffassung des Gegenstandes: sie sind Zeugniß der tiefen psychologischen Innigkeit, mit welcher er die christlichen Hauptlehren in sich verarbeitet hatte: wir möch-

*) Man vergleiche damit die eigenen Aeußerungen Hegel's a. d. J. 1795 (S. 70. 72. 74), wie er sich Schelling gegenüber als philosophischen Lehrling bekennt, und durch ihn in die Auffassung des Fichte'schen Systemes erst eingeführt zu werden hofft.

ten sie die Ansäze zu einer psychologischen Gnosis nennen, indem die Belege und Gegenbilder zu ihnen in der Tiefe der menschlichen Brust und in einer merkwürdigen Dialektik ihrer Gefühlsübergänge gesucht werden, nicht in allgemeinen metaphysischen Verhältnissen.

Wir kommen hiermit zur Epoche seines Frankfurter Aufenthalts (1797 – 1800), als dem entscheidenden Wendepunkte seines Lebens. „War Hegel auf dem Gymnasium Polyhistor, auf dem Seminar Republikaner, in der Schweiz Theologe und Historiker, so bildete sich zu Frankfurt der Drang seines spekulativen Talents auch zum Entschluß, nur ihm zu leben. Die politische Neigung hat er stets behalten und seine Philosophie niemals als etwas dagegen Heterogenes angesehen" (S. 81). — Weiterhin wird hinzugesetzt, daß er hier neben Hölderlin auch zu Sinclair in nähere freundschaftliche Beziehung getreten sei, der „im Gegensatze der klassischen Romantik Hölderlin's für Hegel der Repräsentant der christlichen Romantik wurde" (S. 82). — Warum diese Antithese? Weil Sinclair in einem politisch-religiösen Drama, — der Ausführung nach durchaus nicht romantisch, — die merkwürdige Katastrophe des Cevennenkrieges behandelt hatte? Sinclair war ein entschiedener, durchbildeter Fichtianer, wie sein späterer Briefwechsel mit Hegel, mehr noch sein philosophisches Werk: „Wahrheit und Gewißheit" (Frankfurt, in drei Theilen 1811) es zeigt, und sein wahres Verhältniß zu Hegel können eben jene Briefe beurkunden (S. 272. ff.). Er ließ mit dem Zweifel das Philosophiren beginnen, d. h. mit dem Akte der Reflexion, durch welchen alle Wahrheit, als nur in und für das Ich gesetzte, erblickt wird, und forderte von der Durchführung der Philosophie die Lösung desselben auf wissenschaftliche Weise, d. h. die Aufweisung, wie alles Objektive, nur in der halben Wahrheit der Reflexion ein dem Ich äußerliches, ihm unbekannt bleibendes „Ding an sich", der Wahrheit nach ein ihm Immanentes, Gleichartiges, eben darum aber ihm Zugängliches und Durchdringliches sei. Diese Durchführung ist nun Resultat jenes philosophischen Werkes, eines

scharfsinnigen und höchst merkwürdigen Versuches, den Idealismus vom Standpunkte der Reflexion aus in den absoluten Idealismus überzuführen. Deßhalb genügte Sinclair sogleich auch nicht, wie die Briefe zeigen, der Hegel'sche Anfang der Philosophie und der ganze Standpunkt der Phänomenologie des Geistes.

Der Biograph fährt sogleich fort: „Durch den spekulativen Mysticismus, in welchen Hegel während seiner Schweizer Periode aus dem Rationalismus und Fichtianismus übergegangen war, war er solchen Bildungsstoffen" (christlicher Romantik u. dgl.) „sehr zugänglich geworden". Uns interessiren zunächst nur die unterstrichenen Worte; hier nämlich, wie auch übrigens im Buche, wird als ausgemachte Thatsache vorausgesetzt, — und wie oft ist es sonst schon wiederholt worden, — daß Hegel zuerst in aller Ordnung Kantianer gewesen, dann von ihm aus zu Fichte übergegangen, diesen Standpunkt ebenso ganz in sich durchbildet, und endlich, — sei es an der Hand Schellings, sei es, wie die neuesten Entdeckungen darüber lauten, diesen vielmehr über sich erst verständigend und ihm selber weiterhelfend — zum Principe des absoluten Idealismus sich erhoben habe. Das letztere Verhältniß zu Schelling lassen wir hier beiseite, etwa nur uns berufend auf das in der „Charakteristik" darüber Gesagte *): — in diesem Betreff wird uns wohl der einst zu veröffentlichende vollständige Briefwechsel der Philosophen ein unparteiisches Licht geben. Wir reden für jetzt nur von dem früheren Sachverhalte.

Da glaubte nun Ref. aus dem frühern Studium des Hegel'schen Systemes nach den Allen zugänglichen Quellen sich entnommen zu haben, daß Hegel vielmehr den (Kantisch-Fichte'schen) Standpunkt unbedingter Reflexion in seiner innern, gewaltig fesselnden und immer wiederkehrenden Macht niemals eigentlich empfunden, in sich durchgekämpft und immanent überwunden habe: denn in seiner ganzen nachfolgenden Philosophie findet sich keine entscheidende Nachwirkung dieser Ueberwindung. Sonst hätte seine

*) „Charakteristik der neuern Phil." 2te Ausg. 1841. S. 590 – 93. 787 ff.

Phänomenologie des Geistes, als „erster Theil der Wissenschaft", ihrer Grundlage nach anders entworfen, statt des sich einmischenden psychologischen, ethischen, religions=philosophischen Inhalts hätte das Erkenntnißproblem rein als solches darin herausgestellt werden müssen, weil es eben, das drohende Bewußtsein der Reflexion im Rücken, ganz unvermeidlich das erste Problem der Philosophie wird. Ja selbst bis auf die spätere Zeit hin hätte sich Hegel gegen das Kant'sche Bedenken, daß vorerst das Erkenntnißvermögen zu untersuchen sei, mit dem gründlich mißverstehenden, aber höchst charakteristischen Witzworte nicht abfinden können, daß dies dem Vorsatze gleiche, nicht eher schwimmen zu wollen, bevor man es gelernt habe. Jedermann sieht, wie wesentlich diese Erörterung ist zur Einsicht in das ganze Verhältniß des Hegel'schen Systems zu Vorgängern und gleichzeitigen Philosophieen.

Deßhalb deute man auch unsere Bemerkung nicht leichthin oder oberflächlich. Wem sollte nicht bekannt sein, daß Hegel wiederholentlich und in ausführlichen Erörterungen sich über das Princip der Reflexion erklärt habe, von seinem ersten Auftreten an, in der „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systemes", ferner im philosophischen Journal, dessen Abhandlung „über Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kant'sche, Jacobi'sche und Fichte'sche Philosophie", dies sogar zu ihrem Hauptinhalte hat, bis zur Phänomenologie herab, wo er unter den dort vorübergeführten Standpunkten auch den der Reflexion, des Sichgegenüberhaltens des Ich gegen alle Objektivität, als Stoicismus und Skepticismus, endlich als in Selbstentzweiung ausschlagendes, „unglückliches Bewußtsein" auftreten läßt; und gewiß ist das dort eigenthümlich Geleistete nicht wirkungslos an uns vorübergegangen.

Dennoch bemerke man wohl das ganze Verhältniß dieser Kritik und die innere Gränze derselben. Ueberall wird dort das Princip der Reflexion beurtheilt aus dem freilich umfassendern idealrealistischen Standpunkte absoluter Identität des Subjektiven und Ob-

jektiven: von hier aus wird nachgewiesen, wie die Reflexion mit den Resultaten ihres Wissens, in Betreff der Natur nur bis zum negativen Begriffe der Schranke für das Ich, in Bezug auf das Praktische und die Sittlichkeit zu dem eines perennirenden Sollens, also unendlichen Nichterreichens, — in Allem daher nur bis zur Negation, bis zum Wissen der Endlichkeit, Nichtvollendung und des Nichtswissens gelange, was sie dann ihre Ergänzung im „Glauben, in der Sehnsüchtigkeit der Subjektivität", suchen lasse, welche die Jacobische Philosophie vertritt. Das Grundargument also ist die Nachweisung, daß die Reflexion überhaupt ein beschränktes philosophisches Princip, im Besondern unfähig sei zu einer objektiven, vollgenügenden Welterklärung. Aber hat nicht Kant dies ebenso gefühlt, Fichte es auf's Klarste ausgesprochen in seiner Bestimmung des Menschen? Und wird dadurch — was die Hauptsache ist, — die feindliche Macht des Gegners gebrochen? Befreit man sich damit von der mephistophelischen, jede Realität stürzenden, geheimen Zweifel an jeder Gewißheit in's Ohr raunenden Gewalt der Reflexion? Ja sie wendet sich zuerst gegen jene vermeintlich gewonnene Identität des Subjektiven und Objektiven selbst, gegen die theosophische Höhe des „absoluten Wissens", das sie selber ganz gut kennt und nur anders auslegt, — als die vollendete Verhärtung der Nichtreflexion, indem, wie Fichte sich irgendwo sehr bezeichnend ausdrückte, die Kunst jener Philosophen der absoluten Identität, um sich gegen die Zweifel der Reflexion abzufinden, eben die sei, „an bestimmter Stelle die Augen zu verschließen und die Hand zu öffnen, um nun getrost und unbekümmert die Realität zu ergreifen". Dies zunächst gegen Schelling gesprochene Wort reicht aber noch über ihn hinaus; denn auch Hegel hat nirgends das Princip der Reflexion aus ihm selber über sich verständigt und durch absolute Vollendung zur Auflösung aus sich durchgeführt, wie dies von Fichte geschehen in seiner Wissenschaftslehre vom J. 1804 und in den „Thatsachen des Bewußtseins" (v. J. 1812: beide im Nachlasse abgedruckt). Er hätte gleich Anfangs nicht mit einem Systeme von „theosophischem" Charakter auftreten (Leben S. 101),

und an der Stelle, wo er über das Verhältniß der Reflexion zu seinem Principe, der Einheit des Endlichen und der Unendlichkeit, sich ausspricht, damit sich genügen können, daß die Reflexion, als das im Gegensatz Beharrende, eben selbst nur in die Dialektik der Unendlichkeit, als „des Eins Entgegengesetzter", zurückweiche. „Wie die Unendlichkeit darin beruhigt ist, so müssen wir gleichsam ebenso unsere Reflexion beruhigen und nur nehmen, was da ist. Unsere Reflexion wird die Reflexion dieses Verhältnisses selbst werden" (S. 107).

So durfte Ref. das Verhältniß bisher betrachten, und so schien er vom Anfange seiner Kritik der Hegel'schen Philosophie an berechtigt, es auszusprechen, daß ein bestimmtes Element der Kantisch-Fichte'schen Bildung, so wenig von Schelling, wie von Hegel mit hinübergenommen sei auf ihren philosophischen Standpunkt; wie dasselbe auch jetzt nur in der, jeder metaphysischen Untersuchung vorausgehenden, Lösung des Erkenntnißproblems, in einer Erkenntnißlehre, seine volle Befriedigung erhalten könne. Diese ist begriffsgemäß — soll Kant nicht vergeblich gelebt haben — die vorausverständigende Bedingung aller weitern Philosophie, Anfang derselben, „erster Theil" des Systemes, und hat an die Stelle der Phänomenologie, oder vielmehr, da Hegel faktisch zuletzt seine Logik und sein System mit dieser nicht mehr einleitete, an die Stelle jener kritisch reflektirenden Betrachtungen zu treten, welche er der Logik in den spätern Ausgaben der Encyklopädie vorausschickte. Unter vorliegenden historischen Umständen noch darüber zu streiten, ob Hegel persönlich die Phänomenologie zurückgenommen oder nicht — Herr Michelet behauptet aus mündlichen Mittheilungen Hegel's das Erstere, Rosenkranz stellt es in Abrede — ist ganz überflüssig, und wie alle solche auf persönlicher Zeugenschaft beruhende Dinge, nicht mehr festzustellen. Aber sollte nicht selbst der Beengteste der Schüler bei dieser einfach unbestreitbaren Sachlage so weit klar sehen, um selbstständig und ohne Appellation an Persönliches über jene Frage urtheilen zu können?

Dennoch durfte es dem Referenten bei dem Erscheinen der

Biographie von Interesse sein, zu untersuchen, ob sich die Behauptung der Schüler von dem eigentlichen Durchgegangensein Hegel's durch Kant's und Fichte's Standpunkt historisch bestätige, oder ob seine Vermuthung? Was Ref. in diesem Betrachte dort gefunden oder vielmehr nicht gefunden, darüber hat er seinen Lesern getreulich berichtet. Wo Hegel in den mitgetheilten Dokumenten als Philosoph hervortritt, da ist immer schon der Schelling'sche Standpunkt der Identität die Grundlage, freilich sogleich in solcher Tiefe und in solchem Umfange systematischer Ausführung aufgefaßt, daß an der Originalität, sei es der Fortbildung des von Schelling Ergriffenen, sei es einer ursprünglich selbstständigen Conception des Principes, nicht gezweifelt werden kann.

Und von dieser ursprünglichen Gestalt des Systemes noch einige Worte! Sie kann vornehmlich dazu dienen, die spätern schwankenden Vorstellungen in der Schule zu fixiren und auf den ursprünglichen Sinn zurückzubringen. Es ist weniger, wie Rosenkranz meint (S. 101. 192. 248), das theosophische Element, welches darin hervortritt, als der mit ganzer Frische und paradoxer Energie ausgesprochene Grundgedanke des objektiven Idealismus, nicht, wie bei Schelling zunächst, in die Gränzen der naturphilosophischen Construktion eingeschlossen und unter den Begriff des potenzenmäßigen Ueberwiegens des realen oder des idealen Factors gebracht, sondern in der Metaphysik des reinen Gedankens erfaßt und zugleich mit dem Streben, die Gliederung des ganzen Systemes der Philosophie aus dem Mittelpunkte jenes Princips zu versuchen. Und eben dies, — nebenbei sei es bemerkt, — verbunden mit den großen Abweichungen, welche Hegel in seinen, freilich abstrusen und manchmal in's völlig Symbolische überschweifenden naturphilosophischen Construktionen, von Schellings Darstellungen zeigt (vgl. S. 119—22), läßt den Ref. jetzt die veränderte Ansicht fassen, daß Hegel gleich ursprünglich in seiner Auffassung des idealistischen Princips völlig unabhängig von Schelling geblieben sei: — ein für die Geschichte der Philosophie allerdings bedeutendes Ergebniß der vorliegenden biographischen Mittheilungen!

„Das Anschauen Gottes als seiner selbst ist das ewige Erschaffen des Universums, in welchem jeder Punkt für sich" (dennoch) „als relative Totalität seinen eigenthümlichen Lebenslauf hat". Dies Auseinandergehen des Realen — ist „die Güte Gottes". Allein das Einzelne hebt sich als Einzelnes auf und zeigt damit seine Allgemeinheit. Dieser Akt ist „das Erkennen des Anschauens, der absolute Wendepunkt, die Gerechtigkeit Gottes, welche an dem Realen die negative Seite hervorkehrt und es damit aus seinem Fürsichsein in die Einheit mit allem Andern verkehrt". Insofern Gott, als das ewig sich gleiche Selbstbewußtsein, nicht unmittelbar in diesen Doppelproceß des Universums, als eines zugleich ruhenden und werdenden, versenkt ist, ist er die ewige Weisheit und Seligkeit. Aber auch jede relative Totalität ist in ihrem Lebenslauf selig. Diesem seligen Insichsein thut zwar allerdings ihre Realität Abbruch; aber das Gericht kann nicht abstrakt richten; Gott als Richter muß „als die allgemeine Totalität" der Welt „das Herz brechen", im Uebrigen kann er sich ihrer nur erbarmen, u. s. w. An andern Stellen wird das Schaffen der Welt als ein Aussprechen des absoluten Wortes bezeichnet, und der Rückgang des Universums in Gott als das Vernehmen derselben. Die Natur ist der als das Andere seiner selbst sich darstellende Geist, zwar lebendig, aber nicht in den idealen Momenten der Idee, sondern die Idee, die sich in den Momenten ausdrückt, die daher in der Natur die allgemeine Bestimmtheit des Auseinander hat. Der Geist, in dieser realen Totalität als Natur sich darstellend, ist der Aether. „Dieser ist nicht der lebendige Gott, aber er ist die erste Form seiner Realität, der absolute Gährungsproceß, als die absolute Unruhe der Sichselbstgleichheit, ebenso nicht zu sein, als zu sein. Er spricht sich in sich selbst, nicht in einem Andern, zu sich aus, und ist ebenso das Vernehmen seines ewigen Wortes, die absolute Melodie und Harmonie des Universums. Das Hervorbrechen des artikulirten Wortes ist zugleich das Empfangen des Tones in der weichen, sich absolut anschmiegenden Unendlichkeit der Luft. Der Geist, als Aether

sich erkennend, bleibt daher in seiner Bewegung ebenso die Ruhe, in seinem Aussprechen ebenso stumm und verschlossen" u. s. w. (Leben S. 192. 93. 104. 114. 15. 116). Aber aus der Natur geht der Geist zu sich selbst hervor: indem in der Natur das Erkennen nur außer sich ist, genügt „diese einfache Verdoppelung seiner selbst" deßhalb nicht; es muß „die zwiefache Verdoppelung" gesetzt werden. So wird das Erkennen nicht nur, wie in der Natur, Leben, sondern, als lebendiges, ein Erkennen des Erkennens, Geschichte. Wie aber die Natur in ihrer Realität für den Geist doch nur ein ideeller Gegensatz ist, so ist auch das Werden des Geistes an sich nur „Schein", der mithin gleichfalls aufgehoben werden muß, — in der Religion. Der Geist, als endlicher, erkennt in dem absoluten Geiste sich selbst, und der absolute an und für sich im Processe des Werdens freie Geist erkennt sich in dem geschichtlichen Geiste als sich selbst (S. 103. 104).

So chaotisch trübe und massenhaft diese Anfänge des Systemes sind und in der Ausführung voll neuplatonisirenden Schwulstes, wegen des steten Ineinanderwachsens des begriffsmäßigen Ausdruckes mit dem symbolisch-allegorischen (was überhaupt die ganze erste Manier Hegel's in einem weit extravaganteren Uebermaße zeigt, als es Schelling, auch hier durch ästhetischen Takt gehalten, sich erlaubte, — worin sich abermals keine Spur Kantisch-Fichte'scher Reflexion und Zucht gewahren läßt): so kann doch die Wahrheit und ächte Tiefe des Grundgedankens darin nicht verkannt werden, daß der Grund des Universums ein intellektueller Akt, ein in ihm objektiv gewordenes göttliches Denken sei, und daß es auch in allem Einzeldasein der Natur und des Bewußtseins ein Gedankenartiges sei, welches sich zu entfalten, den Selbsterkenntnißakt zu vollziehen strebe. Dies Princip hat Hegel nun im eigenen Fortgange aus jener trüben Mischung immer weiter abgeklärt, und zwar in die Breite, in die reiche Gliederung eines Systems ausgebildet, nicht aber in die Tiefe verfolgt, dessen eigene, im Wesen Gottes liegende Bedingungen untersucht und es so in seiner selbst nur partikularen, der Ergänzung durch

ein anderes, ebenso wesentliches Princip bedürftigen Wahrheit erkannt. Der Standpunkt seiner spätern klassischen Zeit ist dem Wesen nach durchaus noch derselbe, sogar bis auf die charakteristischen Schwankungen in der Fassung des Principes, indem einerseits die Schöpfung als der uranfängliche Selbstanschauungsakt des Absoluten gezeigt, was ein Analogon theistischer Vorstellungen wäre, andererseits doch wieder, mit pantheistischer Ausprägung, gelehrt wird, daß das Absolute erst in der Rückkehr von der Natur zum endlichen Geiste und in der Einheit mit diesem (durch Religion und Philosophie) zum Selbsterkennen gelange, und indem dieser stete Widerspruch, die Wurzel aller anderweiten Unklarheit, der in seinem weitern Fortwuchse die Trennung in eine rechte und linke Seite herbeigeführt hat, zuletzt mit dem Ausspruche beschwichtigt werden soll, daß das Ende eben zugleich der Anfang sei.

Doch auf diese und andere Unzulänglichkeiten des Hegel'schen Systemes braucht Ref. nicht mehr zurückzukommen, ebenso wenig, wie auf die principielle Einseitigkeit seines Standpunktes überhaupt, neben der Tiefe und Wahrheit desselben. Wie wir Hegeln nachgewiesen haben, daß er in der Kategorie des Geistes auf eine nur einseitige Weise das Denken hervorgezogen, den Willen lediglich als Nebenbestimmung des Denkens gefaßt hat, während gerade umgekehrt der Wille, die aus dem Innern aufquellende Selbstthat, wie in jedem individuellen Weltwesen, so im Geiste, die Wurzel seiner Realität ist: so muß dies auch vom Wesen des absoluten Geistes gelten; der Wille ist als das primitive Schöpfungsprincip nachgewiesen worden. Ja es muß die ganze Weltansicht um eine Stufe höher rücken, wenn in allem Dasein eine sich verwirklichende Urposition — dasselbe, was im bewußten Geiste als Wille hervortritt — als das ursprüngliche, allindividualisirende, die allgemeine Macht des Denkens erst als das dazutretende, ordnende und unterscheidende Princip, die welterhaltende Macht Gottes betrachtet wird. Auch darauf brauchen wir nicht mehr aufmerksam zu machen, daß das Universum, wie es gegeben ist in der unauflöslichen Verflechtung von Einzelstreben und Eigenheit, mit steter Zurückleitung derselben in die Harmonie und Eintracht,

weit substantiellere Eigen- und Bewegkräfte zeigt von Seiten der Kreatur, wie Gottes, als die mit der idealistischen Vorstellung verträglich sind, welche die Welt zu einem bloßen Kunstwerke des göttlichen Denkens macht und Alles in das weiche, ideelle Element der göttlichen Selbstcontemplation auflöst: dies ist die tiefste Unzulänglichkeit und Abstraktion im Hegel'schen Idealismus, der eben damit verräth, nicht das vollständige Princip zur Welterklärung zu besitzen.

Dies Fehlende ist nun die neue, nachhegel'sche Weltansicht errungen zu haben sich bewußt, ohne damit einen der großen Gedanken fallen zu lassen, welche Hegel in der Philosophie befestiget hat. Damit ist sie aber auch im Stande, gerecht und unbefangen die Stellung zu würdigen, die dieser große Denker in der nächsten Vergangenheit einnimmt, und ihm auch für die Gegenwart das volle Maaß der Nachwirkung zu vindiciren, welches er verdient. Sein Geist, der rastlos sich umbildende und ausarbeitende, wie die Biographie ihn uns zeigt, kann uns Muster eines gründlichen Strebens bleiben, und zeigen, daß in der Philosophie nur der redliche Gewinn in der That Gewinn ist. Diese Nachwirkung wird uns vor der verdumpfenden Mystik willkührlicher Vorstellungen bewahren, aber es auch unmöglich machen, überlebte Standpunkte eines Empirismus oder halben Kantianismus wieder zurückzuführen, als dasjenige, was jetzt Noth thue, um die Philosophie von ihren bisherigen Verkehrtheiten zu heilen. Wir brauchen keinen Schritt zurück zu thun, sondern nur, durch freien Vor- und Umblick, den rechten Schritt vorwärts!

Sinnstörende Druckfehler

in der Abhandlung: über das Verhältniß der Metaphysik zur Ethik, Bd. XII. Heft 1.

S. 19. Z. 4. v. u. st. den, l. in Bezug auf den.
— 23. — 14. v. u. nach Stellung" fehlt: der metaphysischen Denknothwendigkeit.
— 34. — 13. v. u. st. die endliche, l. der endliche.
— 35 — 17. st. wohl, l. wohl nicht.
— 49. — 11. v. u. st. Realität, l. Möglichkeit.
— 53. — 4. st. nach, l. noch.
— 56. — 18. st. die andern nur Alles, l. die andern, wie Alles.

Intelligenz-Blatt.

Sämmtliche, in diesem Blatte angezeigten oder in der „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" recensirten Werke können durch die L. Fr. Fues'sche Buchhandlung in Tübingen bezogen werden.

So eben ist bei Lippert und Schmidt in Halle erschienen:

Schaller, Prof.

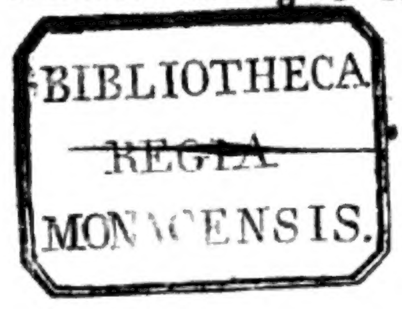
Vorlesungen über Schleiermacher.

1 2/3 Thlr.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, Schleiermachers philosophische und theologische Denkweise in ihrer ganzen Ausbreitung und in ihrem inneren Zusammenhange zu entwickeln. Er geht von Schleiermachers Briefen über Lucinde aus und zeigt, wie deren Tendenz mit der Philosophie und der allgemeinen Bildung der Zeit zusammenhängt, verbreitet sich dann über die Reden über Religion, über die Monologen, die Weihnachtsfeier; dann folgt die Darstellung von Schleiermachers philosophischem Systeme, der Dialektik, Ethik und endlich wird, mit fortwährender Bezugnahme auf die philosophischen Principien, Schleiermachers Dogmatik und christliche Sittenlehre zur Untersuchung gezogen.

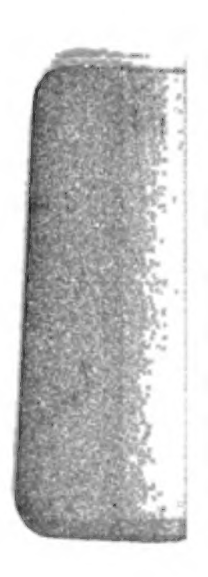
Tübingen. Bei L. Fr. Fues ist erschienen:

Schwegler, F. C. A., Dr., Der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts. gr. 8. 1841. 3 fl., 1 Thlr 18 ggr.



Digitized by Google

Digitized by Google



Google

Digitized by Google